رهان العقلانية العربية والفضاء الفلسفي المفتوح

مؤلف جماعي

د. وفاء برتيمة
د. سهام عرايبية
أ. د محمد بن سعيد
د. خالد زيتوني
أ. د جلول بن طرات
د. أحمد خالدي
د. سلطان ثابت
د. زكية لوصيف خالد
د. ناصر معارك
د. الدوادي قرواز
د. محمد صلعة
د. سمية خوذري

إعداد وإشراف
الدكتورة وفاء برتيمة



رهان العقلانية العربية

والفضاء الفلسفي المفتوح

رهان العقلانية العربية
والفضاء الفلسفي المفتوح

الطبعة الأولى

2023

دار الخليج للنشر والتوزيع

الأردن: عمـــــان، العبدلي تلفاكس: 00962 6 464 7559

daralkhalij@gmail.com daralkhalij1998 daralkhalij

تتوفر أصداراتنا على:







رهان العقلانية العربية
والفضاء الفلسفي المفتوح

استكتاب دولي مرقم ومعتمد

مؤلف جماعي

د. وفاء برتيمة

أ. د محمد بن سعيد

أ. د جلول بن طرات

د. سلطان ثابت

د. ناصر معارك

د. محمد صلعة

د. سهام عرايبية

د. خالد زيتوني

د. أحمد خالدي

د. زكية لوصيف خالد

د. الدوادي قرواز

د. سمية خوذري

إعداد وإشراف

الدكتورة وفاء برتيمة



رقم الإيداع لدى دائرة المكتبة الوطنية
(219 /2023/1)
306.01
برتيمة، وفاء
رهان العقلانية العربية والفضاء الفلسفي المفتوح/ وفاء برتيمة ... وآخرون
الواصفات: / الفكر العربي// العلمانية// الحداثة// العقلانية //الفلسفة العربية// الثقافة العربية/
- يتحمل المؤلف كامل المسؤولية القانونية عن محتوى مصنفه ولا يعبر عن رأي دائرة المكتبة الوطنية أو أي جهة حكومية أخرى.
ISBN: 978-9923-23-145 -6

الإهداء

إِلَى كُلِّ الحِجارَةِ والْعَثَراتِ

قَلْبٌ يُرِيدُ هوَ قَلْبٌ يَصِلُ...لِلْمَعْرِفَةِ مُحِبٌّ وَلِلْكِتَابَةِ طَيِّعُ.

طُرُقِ النَّجاحِ لَيْسَتْ واحِدَةً وَإِنْ عَدَّ النَّجاحَ واحِدٌ .

َكُلُّ الحِجارَةِ اَلَّتِي تُرافِقُ الإنسان إِذَا مَا أَحْسَنَ ضيافَتَها بِلُغَةِ الصَّبْرِ...اسْتَطاعَ أَنْ يَجْعَلَها أَدْراجًا نَحْوَ المُجِدِ، وَقُصورًا لِآمالِهِ يُطَوِّقُها العَمَلُ بَدَلًا مِنْ أَنْ تكونَ مِعْوَلَ هَدْمٍ لِكيانِهِ يَجُرُّهُ إِلَى هوَّةِ الهامِشِ والتَّرْكِ وَالتَّخَلِّي.

المحتويات

مقدمة

يقول الشاعر اليوناني "هزيود" في قوله المشهور- في البدء كـان العـماء، لا شيء سـوء العدم، مادة لا شكل لها، فضاء بلا نهاية- فهل ينطبق هذا الحكم عن صورة عالمنا الـذي بلغ أقصى صور الفوضى والعبث واللانظام والانحـراف، عـالم يتبنـي العلـم والتكنولوجيـا كآليات وحيدة للتعامل مع الواقع بمعزل عن المنظومات القيميـة ويـتحفظ مـن منطـق النص الشرعي والتشريعي ويقلل من جدوى الفلسفة العربية في مناخها المحـلي في ظـل طغيان أمواج الفلسفة الغربية بشكل مركـزي واسـتتبابها في منـاهج تدريسـنا وموادهـا المعرفية وألسنة خطاباتنا المكسوة بلغة التغريب ومنطقه وتصوراته، رغم أن الكثير مـن المصادر تشير إلى أن الفلسفة العربية بدأت كحركـة فكريـة منـذ منتصـف القـرن الثـاني الهجري واستمرت حقبات زمنية متتاليـة ثـم تراجعـت دفعـة واحـدة لأسـباب داخليـة وأخرى خارجية، ما يجعلنا أمام تسـاؤلات جمـة: ألم تلـد الخصوصـية العربيـة مقومـات عقلية كفيلة بإثبات هوية الفكر العربي وقدرته في استيعاب مشكلاته ومجابهـة جمـوح الآخر ضمن فضاءات مفتوحة تدعي العقلانية والحرية واحترام قيم الاختلاف والمناقشـة والاعتراف والتعـايش والحـوار والتواصـل حتـى لا نقـع في دائـرة الاسـتهلاك مـن خـلال الترجمة للغير وإتباع أطروحاته ومناهجه خاصة وأن الترجمة في عمومهـا لا تعـد إبـداعا بل تصبح آلية أكـثر حـين تعمـل عـلى تكييـف وزرع الـنص في بيئـة غـير بيئتـه لينـتشر ويجـد لنفسـه مكانـة في حقولهـا الثقافيـة والعلميـة، في حـين يتجاهـل الكثـير ضرورة الاهتمام بالموروث إذا أصبح نسيا منسيا وهمش موروثنا المركـب والمنـوع دون محاولـة الاشـتغال عليـه كـما يشـتغل الطبيـب عـلى الـداء تشـخيص وعلاجـا لاكتشـاف أسـباب

التعافي والدواء والكف عن التقليد بنقل المضامين الغربية ومحاولة ربطها بالمجال التداولي العربي وبيئتها مع ثقافتنا، أين دور الفكر العربي الآني أم أن الصد السياسي والقهر المادي والمعنوي يؤكد انسحابه وزحزحته عن دوره المنوط أمام رهان محفوف بالتضحيات العظمى، إذا الفحص الظاهري للواقع يؤكد أنه لم يعد أمام الفكر العربي وفلسفاته النظرية زاد يطأه بمعاويله التراثية لنجدة نفسه وواقعه المأزووم وتهذيب انحراف الآخر وقفزاته نحو المجهول وفق تصورات توافقية ينتصر فيها العقل المعتدل لا المتطرف من أجل مستقبل مشترك تعززه الفضاءات المفتوحة ومهام الفلسفة الإنسانية التي تنصص للاختلاف والغيرية والتصالح الهوياتي والشمولية الإنسانية، لاسيما أن رهان الفكر العربي أصبح أكثر تعقيدا أمام انتصار الفكر الغربي المادي المنفصل عن القيمة والذي يعيش الثورة الأنفورماتكية الرابعة والمتحرر من ترسبات التراث التي تجاوزها منذ قرون نحو فضاءات مفتوحة بالابتكار والتقدم والتكنولوجيا وقيم الاستهلاك وضوابط القوة وأخلاق الربح لا الخسارة، في حين لاتزال الحضارة العربية تطاردها لعنة موت "بن رشد" الذي قال عنه "هنري كوربان" (**Henry Corbn**): «إن شيئا ما انتهى مع موت بن رشد، ثم لم يعد بإمكانه أن يحيا في ديار الإسلام، لكنه أرشد الفكر الأوروبي، عنيت تلك الرشدية اللاتينية التي استعارت كل ما جاء به الإسلام في ذلك العصر»، يبدو أن دواليب الماضي العنيف تقبض على منافذ الأمل والتحرر نحو مشروع احيائي لعوالمنا التي تحتضر تخلفا ورجعية في شتى القطاعات على غرار الفكر الغربي الذي تجاوز ماضيه وحاضره بنوع من التسامح مع ذاته نحو صناعة آفاق متعاقبة من الانتصارات باسم العقل العلمي والعملي دون الارتهان إلى لحظة تاريخية بعينها يتوقف عندها التفكير الغربي، فإذا

كان الإنسان المعاصر قد انتهى في أطر مابعد الحداثة وأصبح وهم أمام تحديات العقل المخترع الراهن والمتسارع كالبرق نحو الاكتشاف والتغيير والتطور، وسلطة التقنية أفضت إلى ايجاد فاعل بشري جديد لم يعد مؤنسن لأنه مبرمج وآلي ينافس الكائن العاقل الحي، وهذا ما عبرت عنه العولمة التي اختصرت العالم في فضاء واحد وربطت العلم بالأحداث غير أن هذا التطور المبدع تدرج وفق منحى ديمومة متعاقبة جسدت مراحل إبداع العقل الإنساني واكتشافاته: « ابتداء من ثورة المحرك والطاقة إلى ثورة الإنسان الآلي إلى الثورة الإعلامية فثورة التكنولوجيا الإحيائية وهي ثورة ما أصبح يصطلح عليه بثورة التكنولوجيات الحديثة، وهكذا فإن الانتصارات التي حققها الإنسان على الطبيعة وعلى الظواهر التي كانت حتمية، وكذا على السلوكيات المتوحشة التي كانت سائدة، كل ذلك كان مرده إلى- ترويض الكون بواسطة التقنية- على حد تعبير "هيدجر" (**Heidegger**) هذا الإفراط في استخدام التقنية انعكس سلبا على الهوية الإنسانية والتعايش الحضاري، يتساءل في هذا النطاق "كارل أوتو آبل" (**Karl-Otto Apel**) عن مسيرة العلم والأخلاق المعاصرة في عصر التقنية وموت القيم « إن أي مفكر في علاقة العلم بالأخلاق النظرية في المجتمع الصناعي الحديث يجد ذاته في نظري إبان تعميمه على الكرة الأرضية أنه حيال وضع مفارقة، فمن جهة أولى في الواقع حاجة إلى أخلاق نظرية كلية أعني قادرة على أن يعتنقها المجتمع البشري بأسره وهي لم تكن البتة بمثل إلحافها في أيامنا في الوقت الذي نشاهد فيه عبر التأثيرات التقنية للعلم أنشاء مجتمع موحد على مقياس المعمورة، ولكن من جهة أخرى لم تكن المهمة الفلسفية الرامية إلى تأسيس أخلاق نظرية كلية من الناحية العقلية لم تكن البتة شاقة، بل موصولة باليأس، بمثل ما هي عليه في هذه الحقبة العلمية »،

وأمام مفارقات العالم الحداثي وانهزام العالم المغلوب وصدماته المتتالية بسبب غياب الفكر العربي النقدي والثوري الذي أحبط أمل النهضة في انتشال العالم العربي من براثين الجهل والخوف والرجعية، والعبودية وانغلاقاته الفلسفية المستهلكة أو المكتشفة لا الإبداعية، وأمام هذا البون الشاسع من التقدم بين الفكرين العربي والغربي وفي غياب شروط التمكين الفعلي لدور الحضاري الذي يلعبه الفكر العربي في راهنه حتى ينفذ إلى مداخل الآخر وسلبياتها ويقوضها بأدوات تفكيكية بناءة، أصبح إلزاما على كل مفكر أو فيلسوف عربي في زمن يقول بنهاية الفلسفة أمام التكنولوجيا وخطابات الترهيب العلمي وحرب الفيروسات والأوبئة أن يؤسس خطاب خارج اللعبة السياسية والأيدلوجية العالمية لصالح الواجب الإنساني في عزاء الضمير الخلقي، خاصة أن الفكر الغربي هو خصم للفكر العربي في مبادئه ومساره ومقاصده فهو ترجمان للثقافة الفاوستية التي تنطوي عليها هذه الحضارة على تعبير "روجيه غارودي" تزعم أن الحياة مقصورة على الضرورة والمصادقة، كما يقول واحد من علماء حياتها وعلى الشهوة العابثة كما يكتب واحد من فلاسفتها وعلى الموت... وموت الإنسان وموت كل شيء، وهنا نستذكر مقولة "مشيال فوكو" ساخرا من الوضع الحداثي العدمي قائلا: « لا يسع المرء إلا أن يقابل بضحك فلسفي، كل من لا يزال يريد أن يتكلم عن الإنسان، وعن ملكوته وعن تحرره... فسيضمحل الإنسان مثل نقش على رمال الشاطئ تمحوه أمواج البحر، بدأ العالم من دون الإنسان، وسينتهي من دونه، وما يتأكد في أيامنا هذه ليس غياب الإله، بقدر ما تتأكد نهاية الإنسان »، أمام هذه التراجيديا العدمية يصرخ طه عبد الرحمان قائلا: «نحن هنا إزاء انقلاب كوني خطير... يخربط المعدلات ويخلخل سلم القيم ويعيد ترتيب الأدوار

والأولويات»، وهذا نتاج ثلاث آفات مركبة منها آفة تسيب العقل وآفة تسلط السياسة وآفة تطرف الثقافة، فكيف للفكر العربي أن يرتقي من هذا الوضع نحو استشراف مشروع مستقبلي إصلاحي ينطلق من الداخل نحو الخارج وفق رؤية فلسفية نقدية إصلاحية إبداعية، خاصة أن "كارل ماركس" يرى أن: إن مهمة الفلاسفة ليست مقصورة على تأويل العالم بأساليب متباينة بل أنها ممتدة إلى تغيير العالم، وبناءا على دعوة الكثير من مفكري العالم العربي وفي مقدمتهم "عادل البكري" على ضرورة إعادة العقل العربي دوره الحضاري وريادته الفلسفية لاسيما بعد أن تحول العالم الأروبي في الوقت الحاضر إلى عالم مادي ميكاني استنفدت حضارته هدفها وأخذت بالتوقف التدريجي، ومن جهة أخرى أما حان للفكر العربي وفلاسفته أن يصححوا إدعاء المستشرق الفرنسي "آرنست رينان" بأنه لا توجد فلسفة عربية- وليس العرق السامي هو ما ينبغي لنا أن نطالبه بدوروس في الفلسفة... ولم تكن الفلسفة لدى الساميين غير استعارة خارجية صرفة خالية من كبير خصب وغير اقتداء بالفلسفة اليونانية؟ أما حان للعقل العربي استعادة دوره الحضاري بعد استراحة قرون من العجاف الفكري والنقدي والإبداعي.

ثم هل عرف الفكر العربي مرحلة من مساره الكرنولوجي توحدت فيه روؤه العقلية وأهدافه القومية والعالمية في مشروع مشترك المبادئ والأهداف حتى نعقد العزم من جديد نحو انقلاب ثقافي يكسر ما يزعج سلطان الطابوهات ويجلد تخاذل المثقف عن دوره الفعلي في محكمة الفلسفة التي تؤمن بضرورة النقد والتغيير والتجديد والتفرد والاستمرارية؟ لعل إعادة بعث نشاطه يحقق إصلاح راهن العالم واستشراف مستقبل إنساني يعيد اعتبار الكرامة الإنسانية ويأخلق العقل والعلم معا في ضوء آفق موضوعي مركب.

أولا: الإشكالية:

هل من دورا رسمي يمارسه الفكر الفلسفي العربي في راهن يومياتنا وتطلعاتنا المستقبلية أمام عالم المابعديات الذي يعيشه الآخر في مجتمع التقنية والاستثناء الإنساني؟

ثانيا: المحاور:

1. صورة الفلسفة العربية الراهنة في أزمنة تفوق الفكر الغربي بين التفرد والأصالة والعولمة الثقافية (صراع الأصالة والتهجين).
2. الفلسفة العربية ومستقبل الترجمة ودورها في المجال التداولي الثقافي والتثاقف بين الحضارات.
3. الفلسفة العربية وحدود التسامح بين التراث والايدولوجيا والاستعمار وما بعد الكولونيالية.
4. الفلسفة العربية وسؤال الحريات الديمقراطية (جدل المدني والديني).
5. الخطاب الفلسفي العربي وقضايا التربية في العالم العربي (الأسرة، المساجد، المدرسة، الجامعة).
6. الفكر الفلسفي العربي وسؤال الحركات النسوية بين مبدأ الاعتراف وسياسة الإقصاء.
7. الخطاب الفلسفي العربي وسؤال النهايات والمابعديات في الفضاء الفلسفي الغربي وأثره في مجتمعاتنا (الحداثة، ما بعد الحداثة، العولمة، ما بعد العولمة، العلمانية).
8. الفكر العربي ورهان القيم بين تحييد المقدس والاغتراب الإنساني.
9. الفلسفة العربية واستشراف المستقبل الإنساني في ظل المجتمعات المعرفة الرقمية.
10. أعلام الفلسفة العربية بين قضايا الأمس والراهن.

ثالثا: الأهداف:

1. الكشف عن مدى حضور الفعل الفلسفي العربي في حياتنا ووعيه بخطورة الهم الإنساني المشترك الذي يهدد وجوده الهووي ومصير الوحدة الإنسانية بفعل بربرية العقل الغربي المادي وفلسفاته المتحيزة للعقلانية المادية المنفصلة عن القيمة.
2. الكشف عن أدوات الخطاب الفلسفي العربي وقضاياه وآفاقه بين التعدد والاختلاف والتنوع والوحدة أو النمطية والرتابة.
3. تبيان قيمة الوعي الفلسفي من خلال ربطه بتفكيرنا وسلوكياتنا الحضارية والثقافية من خلال الحوار والتسامح والتعايش.
4. توضيح دور الفكر الفلسفي العربي أمام تحديات العقل التقني والتكنولوجي المنفصل عن القيمة.
5. توطين الرؤية الفلسفية العربية ومناهجها في التعامل مع قضايا الأمة والعالم الآخر.

د. وفاء برتيمة

العلمانية من منظور "عبد الوهاب المسيري"

الدكتورة برتيمة وفاء

جامعة باتنة - 1

مقدمة:

لا يختلف اثنان في أن نشأة العلمانية (**Secularism**) كانت في العـالم الأوروبي والغربي تخصه وحده دون غيره، وهذا يعزى إلى الظروف التـي عاشـها في العصـور الوسطى والتـي تنعـت بالعصـور الظلاميـة (**In dark eras**) والعلمانيـة تعنـي في سياقها العام فصل الزمني عن الروحـي أي إقامـة الفصـل بـين السـلطة السياسـية والسلطة الدينية، فهي حالـة وظـاهرة ترعرعـت بالمنـاخ الأوروبي وامتـدت لسـائر الغرب لحاجة إنسان ذلك العصر- الإصلاح والنهضة- إلى إقامة معايير جديدة تسير وتنظم حياته على أسس من العقل والحريـة والتقـدم، وهـذا المطلـب جـادت بـه عدة عوامل متداخلة بين المباشرة وغير المباشرة، لتنقل مـن خلالهـا أوروبـا والعـالم الغربي من مرحلة الظـلام والعبوديـة إلى مرحلـة النـور والتحـرر وقـد رمـز الظـلام والعبودية إلى استبداد أقدم سلطتين تاريخيا- السلطة الدينية (الكنيسة) والسـلطة السياسية (الدولة) فكان على الإنسان في تلك الفـترة أن يقـرر بـين خيـار التمسـك بالماضي السـوداوي والغـرق في وعـود الأبـدي ولغـة الميتافيزيقـا، ووصـايا رجـالات الدين التي تتهاطل على العامة دون رقيب أخلاقي أو المراهنة عـلى الحـاضر،وفتح آفاق مغايرة لغد أفضل يقوده العقل والعلـم وبـذلك أصـبح مفهـوم العلمانيـة لا ينفصل عن جملة مفاهيم فلسفية أخرى تتكامل معه سواء كانت الدلالة علـم أو عالم؛ لأنها تقعد على معيار مادي مطلق فهي التي انطلقت من كل ما هـو تحتـي

متحقق لدحض أوهام الفوقي المجهول، كما أنها ترتكز على قاعدة فلسفية، هذه القاعدة تسلم بأولوية الإنسان الفرد في الوجود،كما تسلم بالقيمة المطلقة للحرية، وتعتقد بالأهمية اللانهائية لقدرات العقل الإنساني الأداتي، ولم يكتف السيل العلماني من الاتجاه نحو تأسيس دولة عالمية مركزية مادية مطلقة، بل سعى إلى تنمية الفكر وإزالة القيمة الروحية عنه، بتوجيه موضوعه نحو الطعن في كثير من نتائج العلوم الإنسانية والاجتماعية التي يريد بعض دارسيها أن يلبسوها ثوب العلم اليقيني، وهي ليست أكثر من استنتاجات مبنية على مقدمات غير يقينية، قد يقبل بعضها ويرفض بعضها الآخر، وربما تدحض كلها، وذلك حسب اختلاف المدارس الفكرية التي ينتمي الباحثون إليها شرقا وغربا، يمينا ويسارا، أو حتى يمين اليمين، ويسار اليسار، حيث تجددت في السنوات الأخيرة الدعوة إلى العلمانية، مثلما تجددت الدعوة إلى رفضها، ويمكن الاعتقاد وراء هذا التجدد إلى التعبير عن الحاجة الحضارية الملحة،من خلال جملة وسائل وظيفية سخرتها العلمانية لتحقيق أهدافها وبسط نفوذها العالمي منها: التنوير والحداثة والعولمة فهي متتاليات فكرية وحضارية توطن تشكلها المركزي والعالمي خاصة خلال القرن (17 و18).

من خلال عدة أساليب استهلاكية متنوعة في مجال الحياة- اقتصاد، تعلم مجتمع يتعاطاها الآخر في قوالب فكرية وحسنات حضارية ينتفع بها على حساب الهوية ومقوماتها، وهذا ما جعل الكثير من المفكرين العرب يرون العلمانية الغربية هي الحل لخروجهم من تخلفهم ورجعيتهم للتراث وانغلاقهم الأيديولوجي ،واعتبروها ضرورة مستقبلية لابدّ من تحقيقها في عالمنا العربي تقليدا أو إبداعا للإنعتاق من أزمات العالم العربي، متغافلين عن العائدات السلبية

لظاهرة العلمانية على تركيبة الوعي العربي، استقراره ومستقبله، في حين ربط الاتجاه المضاد للموقف ذاته أهداف وحقيقة المشروع العلماني، بالمشروع الاستعماري والاستيلابي الذي يعمل على اختزال الهوية وإلغاء الخصوصية الثقافية ووصفها بالمؤامرة الإمبريالية التي تقودها الحركة الصهيونية الوجه الخفي للعلمانية والتي تترصد الإسلام والمسلمين معا وتقوض جل الأخلاق الكونية للإنسانية وتحل محلها أخلاق القوة والمادة والمنفعة والاستهلاك والاختزال، السبب الذي جعل العلمانية خندقا يخنق قيم الحياة ويطوعها للعدم وعليه أقل ما يمكننا تقديمه للعلمانية هو نعتها بطفل التنوير المنبوذ، لأنه مشوه داخليا رغم الجمال الخارجي الذي يغلف نقائصه الجوهرية بحجة شعارات التقدم والعقلانية، وفي مقدمة هذا الموقف النقدي للرؤية العلمانية الغربية نجد المفكر المصري "عبد الوهاب المسيري"(*) الذي قدم تحليلا نقديا وجدريا للمشروع العلماني وآلياته ومظاهرها وأهدافه، من هذا المفترق التاريخي والفكري تتبلور **إشكالية** موضوعنا في **الطرح الآتي**: في ما يتجلى "**موقف عبد الوهاب المسيري**" النقدي إزاء العلمانية؟ وإلى أي مدى يمكن ربط العلمانية بالمؤامرة الإمبريالية الصهيونية ضد البعد الهووي العربي وقيم الإسلام الكونية؟ لمعالجة هذا الطرح فإن منهج الدراسة فرضته طبيعة البحث، إذ اعتمدنا المنهج التحليلي؛ حيث قمنا بتحليل الأفكار الفلسفية والعلمية والدينية وردود الفعل النقدية إزاء العلمانية

(*) عبد الوهاب المسيري: مفكر مصري معاصر ولد في 8 أكتوبر1938 بدمنهور بمصر، توفي في 3 جويلية 2008، شغل عدة مناصب إدارية وعلمية، وترك عدة مؤلفات أهمها: فكر حركة الاستنارة وتناقضاته (1999)، العلمانية الشاملة والعلمانية الجزئية (2002) وموسوعة اليهود واليهودية (1999)... وغيرها. أنظر: عبد الوهاب المسيري، رحلتي الفكرية في البذور والجذور والثمر: سيرة غير ذاتية غير موضوعية، دار الأمل للطباعة والنشر، مصر، 2000، ص ص13-16.

وعلاقتها بالمقدس والسياسي وانعكاسات طبيعة العلاقة على نظم الحياة وقيمها بين جدلية النفور والرفض والترحيب والقبول داخل بنية العالم العربي، وتتأتى أهمية الموضوع كونه يشرح ظاهرة العلمانية مجهريا ويربط انعكاساتها السلبية بأزمة العالم الغربي المنهزم قيميا رغم تفوقه العلمي والمادي ويكشف عن ما وراء مشروع العلمانية ووقعه على مجتمعاتنا التي أصبت بهشاشة مادية وروحية أمام سحر العلمانية ووعودها الزائفة ضد كل القيم الإنسانية الأصيلة، فهل من مخرج أمام متاهات تزداد عمق وغموضا في ظل رفضنا لإستعاب مخاطر العقلانية المادية النرجسية المتضخمة ؟ هذا ما تهدف إليه الورقة البحثية كأفق نتطلع إلى تجسيده من خلال تحليل عدة مواقف وقراءات.

1- تعريف العلمانية عند "عبد الوهاب المسيري":

بعيدا عن الغوص في متاهات المعاجم والقواميس والموسوعات والدوائر المعرفية للبحث في مصطلح العلمانية لغويا كونه **مصطلح خلافي وقلق داخليا**، عمدت إلى معالجة المصطلح معرفيا وتاريخيا بمعزل عن لبس التأويل اللغوي ،ومتاهة الدلالة المتضاربة لهدف واحد يضمره المشروع العلماني الذي تحركه ملاعق العداء التاريخي والتصفية العرقية والتفوق المركزي، لأن فهم العلمانية يتجاوز تسطيح المصطلح في شبكة مفاهيم لغوية، بل يستدعي البحث ربطه بمجاله التداولي الواقعي بكل أبعاده الاجتماعية والثقافية والسياسية والأخلاقية والدينية والكشف عن مضامينه ومقاصده كمشروع تجاوز المناخ الغربي إلى العالم المقابل وهذا ما عكف "**عبد الوهاب المسيري**"، على ممارسته من خلال "**عقله النقدي حيث يقر أن العلمانية": « مصطلح خلافي جدا ومضطرب، شأنه شأن المصطلحات القلقة الأخرى مثل: التحديث، التنوير، العولمة الامبريالية شاع استخدامها وانقسم الناس بشأنها بين مؤيد ومعارض، لعل مصطلح العلمانية**

بالذات من أكثر المصطلحات إثارة للفرقة، إذ يتم الحوار والشجار حوله بحدة واضحة »[1]، في حين لو دققنا النظر قليلا لوجدنا أن الأمر أبعد ما يكون من ذلك، لعدة أسباب نوجزها في مايلي:

- « إشكالية العلمانيين، أي شيوع تعريف العلمانية باعتبارها فصل الدين عن الدولة وهو ما سطح القضية تماما وقلص نطاقها.
- تصور أن العلمانية مجموعة أفكار وممارسات واضحة، الأمر الذي أدى إلى إهمال عمليات العلمنة الكامنة والبنيوية.
- تصور العلمانية باعتبارها فكرة ثابتة لا متتالية أخذت في التحقق، فالعلمانية لها تاريخ الأمر الذي يعني أن الدارسين لها كلا حسب لحظته الزمنية درسوا ما هو قائم وحسب دون أن يدرسوها حلقات متتالية.
- أخفق علم الاجتماع الغربي في تطوير نموذج مركب وشامل للعلمانية، الأمر الذي أدى إلى تعدد المصطلحات التي تصف جوانب وتجليات مختلفة لنفس الظاهرة، والافتقار إلى وضوح الرؤية العامة العريضة والعجز عن تحديد البؤرة المحددة.
- استقر معنى مصطلح العلمانية في الغرب إذ ظن الجميع أن معناه قد حدد واستقر، ولكن في الآونة الأخيرة بدأت تظهر بعض الدراسات التي تتناول هذا الموضوع من منظور جديد زادت المصطلح إبهاما.
- حدثت مراجعة للمصطلح في العالم العربي، وهو ما أدى إلى التصالح بين القومين العلمانيين والإيمانيين »[2]، ومن هذا التحليل والفهم نقف عند جزءا من خصائص العلمانية التي تميزها وتحفظ خصوصيتها عن سائر

---

(1) عبد الوهاب المسيري، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، ط1، ج1، دار الشروق، القاهرة، 2002، ص19.

(2) المصدر نفسه، ص15.

المصطلحات المنبثقة من عائلة واحدة ومتعاقبة النشأة ومتداخلة المهام والغايات- الإصلاح الأوربي- المتشابهة والمتداخلة (نهضة، تنوير، تحيث، حداثة، عولمة، علمانية) في الآتي:

- **النقطة الأولى:** تتميز العلمانية بانحيازها إلى العقل وسلطته، وتتقبل كل الأفكار التي يستسيغها المنطق والتجارب الطبيعية والإنسانية، وترفض طروح الغيب والأوهام، وخوارق الطبيعة.
- **النقطة الثانية:** تدعو العلمانية إلى المساواة التامة بين المواطنين كافة، من دون تمييز بين الأديان والمعتقدات الشخصية والمذاهب المختلفة.
- **النقطة الثالثة:** تعارض العلمانية الاتجاه المحافظ، وترفض القيم التقليدية وتعتبرها من الأمور الرجعية لبالية.
- **النقطة الرابعة:** تساند العلمانية التغيير والحركة، وتدعو إلى التجدد والتطور، من خلال مواكبة روح العصر والقوانين الجديدة }[1].

في هذا التأسيس الذي يوطن العلمانية يعترف **"المسيري"** بفضل المفكر **"جون هوليوك"** (**John Holyook**) (1817-1906)، كونه أول من هذب وثقف مصطلح العلمانية بمعناه الحديث[2]، وجعله من أهم المصطلحات العميقة في الخطاب السياسي والاجتماعي، والفلسفي الغربي، على اعتبار أن العلمانية مشروع يهدف إلى إصلاح حال الإنسان في كليته دون تجزئة، مما يعني: « **إصلاح حال الإنسان من خلال الطرق المادية دون التصدي لقضية الإيمان سواء بالقبول**

(1) منذر معاليقي، معالم الفكر العربي في عصر النهضة العربية، مراجعة وتقديم ياسين الأيوبي، دار اقرأ، بيروت، لبنان، 1986، ص271.
(2) عبد الوهاب المسيري، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، ج1، المصدر السابق، ص16.

أو الرفض »[1]، إذا يرى "**المسيري**" إن مثل هـذا النـوع مـن الإصـلاح يفـترض وجـود نموذج متكامل، ورؤية شاملة، ومنظومة معرفية وقيمية، يمكن تحقيق تلك الغايـة في إطارها من خلال ربط العلمانية بالعلم ومناهجه وعزل الدين على مسـتوى الإنسـان الغربي وحضارته الذي تعددت صور العلمانية فيهـا، خاصـة بعـد فشـل المسـيحية في تقديم حلولا عملية لمشكلات الإنسـان وقضـايا عصره ووقوفهـا ضـد سـلطان العقـل والحرية، إذا عاشت أوروبا استبداد أقدم سلطتين في تاريخها- الكنيسة/الدولـة- ضـد أنوار العقـل والحريـات والمسـاواة لخدمـة مصـالحهما وضـمان البقـاء عـلى حسـاب استغفال الشعوب وقهرها "يصف "محمد عمارة" الوضع المعـاش للإنسـان الأوربي في عصور الظلام قائلا: « لقد ظلت المسيحية، منذ نشأتها وعبر قرون طويلة مـن حياتنـا في المجتمعات الأوربيـة، دينـا لا دولـة، وشريعـة محبـة لا تقـدم للمجتمـع مرجعيـة قانونية ولا نظاما للحكم، ورسالة مكرسة لخلاص الروح، تدع مـا لقـيصر لقـيصر ومـا لـلـه لـلـه، وظلت رسالة كنيستها خاصة بمملكة السماء لا شأن لهـا بسـلطان الأرض، وقوانين تنظيم الاجتماع البشرى، في السياسة والاجتماع والاقتصاد، وعلومها ومعارفهـا وعبر هذه القرون، حكمت العلاقة بين الكنيسة والدولة- أي الدين والمجتمع- نظرية (السيفين) **Theory of the Two Swords** أي السيف الروحي- أو السلطة الدينيـة للكنيسة- والسيف الزمني- أو السلطة المدنية للدولة- »[2].

نسـتطيع القـول إذا بـأن العلمانيـة: « كانـت **حـلا**، إن لم نقـل **هروبـا** مـن تلـك الصراعـات المختلفـة بـين الكنيسـة، وأتباعهـا مـن قساوسـة الـدين الـذين اتصـفوا

(1) عبد الوهاب المسيري، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، ج1، المصدر السابق، ص54.

(2) محمد عمارة، العلمانية بين الغرب والإسلام، (سلسلة نحو عقلية إسلامية واعيـة)، ط1، دار الدعوة للنشر والتوزيع الكويت، دار الوفاء للنشر التوزيع، المنصورة، مصر، 1996، ص06.

بالاستبداد والغطرسة، وبين الفئات الجديدة التنويرية التي بدلت المفاهيم التي سادت في العصر الوسيط، كما قامت بقلب الموازين »[1]، « لعل أفضل تعريف أعطي للعلمانية، ما ورد في مناقشات المجلس الفرنسي لدستور1946، الذي جاء فيه أن العلمانية هي حياد الدولة تجاه الدين، واحترام حرية المواطنين الدينية، على شرط عدم تعرضها لنظام البلاد، ومسها بنصوصه التشريعية »[2].

كما كانت العلمانية بالنسبة للغرب انتصارا ضد طغيان الكنيسة وافتئاتها كانت الديمقراطية انتصارا ضد طغيان الملوك والحكام في القرون الوسطى ولذا اقترنت هذه بتلك في صيحة الثورة الفرنسية « اشنقوا آخر ملك بأمعاء آخر قسيس »[3]، في هذا المرمى يرى "منذر العقيلي" أن العلمانية: « ليست نظرية فلسفية مجردة عن واقع المجتمع وحركة تطوره وتقدمة، بل هي موقف فلسفي ومفهوم علمي، يتصل بواقع الحياة الاجتماعي والسياسي والاقتصادي، وينبع من جدلية علاقاته المترابطة، ويقدم لها مشاريع وصيغاً إنمائية، بغية عملية التغيير المتواصلة، التي تخدم مصلحة الإنسان، وتحقق تصوراته المبدئية، وقد عرفت لدى مختلف الكتاب بانتسابها إلى كلمة العلم أو العالم، التي ترمز من جهة إلى مكانة المفاهيم العلمية، ومنزلة القوانين العلمية من تفسير مشكلات المجتمع والكون، ومن جهة أخرى إلى تجنب الطروح الغيبية، وفصل الدين عن الدولة، وتسيير سلطات البلاد، من قبل قيادة زمنية، ترفع لواء المبادئ العلمية، وتستمد منهج التخطيط، في الإدارة والسياسة

(**1**) منذر معاليقي، معالم النهضة العربية في الفكر العربي الحديث، ط1، المؤسسة الحديثة للكتاب، طرابلس، لبنان، 2003، ص281.

(**2**) منذر معاليقي، معالم النهضة العربية في الفكر العربي الحديث، المرجع السابق، ص264.

(**3**) علي جريشة، الاتجاهات الفكرية المعاصرة، ط2، دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 1988، ص119.

والاقتصاد،من مبتكرات العلوم الإنسانية والمكتشفات الحديثة، التي توصل إليها الجنس البشري عبر مختلف العصور والأزمنة »[1]، يعني أن العلمانية مشروع نوعي وانتقالي تطوري، فقد شملت جميع ميادين الحياة الاجتماعية والسياسية، والشخصية والعقلية، وفصل الدين عن مجال العموم المدني الغربي، ونظرا لتعدد المفهوم لمصطلح العلمانية هناك من يرى أنها نموذج للتعددية، ورفض السلطة الدينية، أو عقيدة للإلحاد،إذ جاءت فكرة العلمانية للتخلص من مختلف الممارسات التي مارستها الكنيسة، أي أن العلمانية قامت على فصل الدين أو استبعاده من الحياة العامة، وقد أصبح الدين بموجب ذلك بعيدا عن التنظيم السياسي، والاجتماعي والاقتصادي، غير أن **"المسيري"** يخالف هذه الرؤية من خلال موقفه الأكثر تحليلا ونقدا،ويرى أن العلمانية**:** « **هي مذهب منظومة التحديث والحداثة، وجوهرها فالعلمانية هي ميتافيزيقا الحلول التي تمثل الأساس الجوهري لكل إدراك فكر علماني** »[2]، إن موقف "المسيري" توضحه أسباب الدعوة إلى إقامة العلمانية وإقالة الدين من فعالية الحياة وقيمها في الأتي:

- «**السبب الأول**: إن الدولة الدينية جامدة وغير قابلة للتطور، بسبب قدسيتها للماضي والتقليد، وعدم إيمانها بحتمية التطور والإصلاح والتغيير.
- **السبب الثاني**: إن الدولة الدينية تعني السيطرة الفئوية، واستئثار طرف ديني معين على مقدرات البلاد. لأنه من غير المنطقي أن ينتسب جميع المواطنين إلى دين واحد، الأمر الذي يخلف ارتباكاً في صفوف المواطنين وتفاوتاً في درجة انتمائهم الوطني ممل يهدد الدولة بالانقسام والتصدع.

(**1**) منذر معاليقي، معالم النهضة العربية في الفكر العربي الحديث، المرجع السابق، ص263.
(**2**) عبد الوهاب المسيري، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، ج1، المصدر السابق، ص18.

* **السبب الثالث**: إن الدولـة الدينيـة تعـادي العلـوم، وتحـول دون حريـة الفكـر، وتحط من قدرة العلم، خصوصاً في الحالات التـي تتعـرض لسـلطة رجـال الـدين »[1].

إذا بنـاءا عـلى التأمـل في الأسـباب نـدرك أن مـا يقصـد إليـه "**المسـيري**" هـو أن العلمانية تعبر عن حالة **من الوعي والثقافة الخاصة بالعالم الغربي وحده دون غيره،** وقد طالـب دعـاة العلمانيـة بضرورة تعزيـز المنطلقـات الإيمانيـة الأربعـة- المـذكورة أعلاه:

1. « الإيمان بجدلية الحركة المستمرة في المجتمع، والقدرة على التطور والتقدم.
2. تعزيز قدرات العلم وتأمين المناخات الملائمة لحكم العقل، من دون أي إعاقة دينية »[2]، ولو وجدت إرهاصات علمانية في تاريخنا العربي والإسلامي خاصة مع حملات نابيلون الاستعمارية وأفكاره التحررية من أجل إفراغ العـالم العـربي مـن محتواهـا وعزل الدين الإسلامي عن الحياة العامة والخاصة ولكن ليس بشكل الذي عرف في الغرب الذي كانت فيه العلمانية رغبة جماهيرية لفشل الديانة المسحية في تحقيق السلام والتقدم داخل شعوبها واستمرار الكراهية والعنف بينها وبين اليهودية، على عكـس عالمنـا العـربي والإسـلامي الـذي شـهد نوعـا مـن الاسـتقرار لقـوة الـدين الإسلامي وشموليته في الجمع بين مصالح الفرد والجماعـة ونظـم الحيـاة، وبمـا أن لعلمانية تمثل أساس عملية التحـديث والحداثـة المـادي الأحـادي الاختـزالي، فإنهـا ترتطم أو تتعارض مع النمط المعرفي الإسلامي، لأنها تكشف عن تحيزات لا أخلاقية ماديـة، ودليـل ذلـك الإعـلام وسـيطرة منطـق الإغـراء والإباحيـة التـي تفصـل

(**1**) منذر معاليقي، معالم الفكر العربي في عصر النهضة العربية، المرجع السابق، ص267.
(**2**) المرجع نفسه، ص267.

الإنسان عن قيمه العقلية، ومرجعيته الدينية، إذا نلاحظ مما سبق تحليله أن العلمانية على وصف خبيرها وناقدها "المسيري": « **الابن المدلل لمنظومة التحديث والحداثة** »[1]، لذلك يرى **"المسيري"** أنه ينبغي أن لا ننحاز إلى مثل هذه النماذج الغربية المنفصلة عن القيمة، ونسعى وراء تحديثا جديد يعلي من قيمة الإنسان وقيمه، وفي هذا السياق يدعونا "محمد عابد الجابري" إلى عدم التورط مع العلمانية كمصطلح وظاهرة ليست لصيقة بأصالة عالمنا ونبحث على ما هو أنسب لهموم حاضرنا وما يتماشى وتطلعاتنا نحو الأمام لا تراجع للخلف دون الانخراط في غوغاء التهليل للعلمانية والأخذ بظاهرها ونحن نجهل مستودعها الباطني ومخاطره لذا لابد من البديل عنها وهو الديمقراطية والعقلانية لذلك يقول "الجابري": « إنه ما من شعار من شعارات الفكر العربي الحديث كان- وما يزال- مدعاة للبس وسوء التفاهم كشعار "العلمانية" والكلمة ترجمة غير موفقة ل "اللايكية" بالفرنسية، ذلك لأن كلمة "لايك" لا ترتبط بأية علاقة اشتقاقية مع لفظة "العلم". إن أصل الكلمة يوناني: "لايكوس" ومعناها ما ينتمي إلى الشعب، إلى العامة، وذلك في مقابل "كليروس" أي الكهنوت: رجال الدين الذين يشكلون فئة خاصة (رجال الكنيسة بالنسبة إلى المسيحية) وإذن فاللايكي هو كل من ليس كهنوتياً، من لا ينتمي إلى رجال الكنيسة، وفي رأيي أنه من الواجب استبعاد شعار "العلمانية" من قاموس الفكر القومي العربي **وتعويضه** بشعاري الديمقراطية والعقلانية »[2]، خاصة أن مصطلح العلمانية لم يستقر على هيئة واحدة في

---

(1) عبد الوهاب المسيري، دراسات معرفية في الحداثة الغربية، ط1، مكتبة الشروق، القاهرة، 2006، ص334.

(2) محمد عابد الجابري، الدين والدولة والمقاصد الشرعية، (قضايا الفكر العربي)، ط1، ج4، سلسلة الثقافة القومية، العدد29، مركز دراسات الوحدة العربية، 1996، ص108.

المجتمع الغربي والعربي والإسلامي على مستوى المجال التداولي، بـل عـرف عـدة مقاربات متفرقة ومتناقضة يرد سببها لعسر فهم وتأويل مصطلح العلمانية فهما موحداً، وموضوعياً من الناحيتين اللغوية والعلمية، وهذا ما أقرته جل الدراسات السوسيولوجية الغربية والعربية، كون إشكالية التعريف تخضع لجملة مقـاييس ثقافية وإيديولوجية وحضارية... الخ، مستفردة حتى وإن كانـت ثمـة إرهاصـات أولى لهـذا المصـطلح- علمانيـة- في معـالم الفكـر الإغريقـي، "الـذريين" مـثلاً و"الأبيقوريين" الذين قدسوا المادي وابتعدوا عن الطرح الروحي للقيم والوجـود، في قطيعة تكاد تكون مطلقة من حيث الموضوعات والغايات.

1-1- مراحل تطور العلمانية عند "عبد الوهاب المسيري":

إن الدلالة العلمية والإجرائية لمصطلح العلمانية كانـت مرحليـة ونوعيـة بمعنـى كيفية تحسين ظروف كل مرحلة إذا يرى **"المسـيري"** أن العلمانيـة في مسـار تشـكلها الحضاري والتاريخي مرت بثلاث مراحل متتاليـة، ومتداخلـة يصـعب الفصـل بيـنهما وهي كالآتي:

أ. مرحلة التحديث:

تميزت هذه المرحلة بسيطرة الفكر البراغماتي النفعي على منـاحي الحيـاة بصـفة عامة، فقد كانت الزيادة المطردة للإنتاج هي الهدف النهـائي مـن الوجـود في الكـون، ومنه ظهرت الدولـة القوميـة العلمانيـة في الـداخل، والاسـتعمار الأوروبي في الخـارج لضمان زيادة الإنتـاج، وفي هـذه المرحلـة سـادة رؤيـة فلسـفية تقـدم المـادة كمبـدأ واحـدي ومطلـق، وتتبنـى العلـم والتكنولوجيـا المنفصـلين عـن القيمـة، مـما همـش الأخلاق وتقوت الدعوة إلى تنميط الحياة.

ب. مرحلة الحداثة:

وهي مرحلة انتقالية قصيرة استمرت فيها سيادة الفكر البراغماتي، مع تزايد رقعة انتشاره وانعكاساته على كافة أصعدة الحياة، فلقد واجهت الدولة القومية تحديات بظهور النزعات الإثنية[1]، وأصبحت حركة السوق الخالية من القيم تهدر سيادة الدولة القومية، وحل الاستعمار الثقافي والسياسي، والاقتصادي محل الاستعمار التقليدي- العسكري- واتجه السلوك العام نحو الاستهلاك.

ج. مرحلة ما بعد الحداثة:

تميزت بغيات مطلق للثوابت والضوابط الحاكمة لأخلاقيات المجتمع، والتطور التكنولوجي الذي يتيح بدائل لم تكن موجودة من قبل، ففي مجال الهندسة الوراثية كالإنسان، ويصبح الهدف النهائي من الوجود اللذة الخاصة، والاستهلاك، وتسمى مجالات العولمة وتزايد الشركات الاحتكارية وتحول القضايا العالمية من الاستعمار والتحرر إلى قضايا البيئة والإيدز، وثورة المعلومات و«**الوسيطة: مثل الأسرة تضعف المؤسسات الاجتماعية لتحل محلها تعريفات جديدة للأسرة كامرأة وطفل، رجلان وطفل... الخ**»[2]، مما يوضح لنا براهين الانسلاخ الواقعية عن المعايير الروحية، وطمس المرجعيات الدينية، وطغيان حرية التعددية وفوضى اللذة المادية وسيادة منطق المصلحة الخاصة وانهيار روابط القومية العامة بعدم ثبات الهويات.

1-2- تعريف العلمنة عند "المسيري":

يعرف "**المسيري**" العلمنة- **الترشيد**- بالقول: «**إعادة صياغة الواقع المادي والإنساني في إطار نموذج الطبيعة- المادة- بالشكل الذي يحقق التقدم المادي**

(1) محمد عابد الجابري، الدين والدولة والمقاصد الشرعية، مرجع سابق، ص64.

(2) عبد الوهاب المسيري، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، ج1، مصدر سابق، ص44.

الحسي، مع استبعاد كل الاعتبارات الدينية والأخلاقية والإنسانية، وكل العناصر الكيفية والمركبة والغامضة والمحفوفة بالأسرار بشكل تدريجي ومتصاعد في مختلف مجالات الحياة الواحد تلو الآخر، بحيث يصبح كل مجال خاضعا للقوانين المادية الكامنة فيه، ويختزل الواقع الطبيعي والإنساني إلى القوانين المادية»[1]، أي حوسلة الإنسان وقيمه إلى كتلة مادية ينطبق عليه منطق التنبؤ كسلعة اقتصادية، أو كشأن أي قطعة طبيعية معبراً عنه "**المسيري**" بنموذج العلمنة أو الترشيد المادي، وكأن العلمنة هي المنهج الإجرائي والوظيفي لمصطلح العلمانية الذي يبلور فكرة مشروع غربي عالمي.

1-3- مراحل تطور العلمنة عند "عبد الوهاب المسيري":

ومن زاوية أخرى يجزم "**المسيري**" أن متتالية العلمنة مرت بثلاث أطوار متعاقبة كالآتي:

أ. الطور الأول:

غلب عليه الاستعمال الكنسي بمحولاته القدسية السلبية لكلمة علماني في إطار **النظرة الزهدية المسيحية** لكل ما هو مادي دنيوي، بحيث أصبحت دلالة العلماني مقترنة بالحقل الزمني والدنيوي، وهذه الثنائية تؤكد الجمع بين متقابلين، وهذا ما يصطلح عليه بفلسفة الثنائيات المتقابلة والتي أبدع فيها "**المسيري**" بحيث يصبح ما هو دنيوي رمز للشر والتدني، وما هو روحي رمز للرفعة الوجودية، وأمام هذا التناقض الثنائي تلغي العلمانية من خلال آلية العلمنة أحد المطلقين وكونها تؤمن بالمحسوس سيقع الإلغاء على الجانب الميتافيزيقي، ويبقى الجانب الميتافيزيائي الذي يصدق بكل ما هو وضعي، قابل للتجريب وخاضع للتغيير والتغير.

(**1**) عبد الوهاب المسيري، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، مصدر سابق، ص44.

ب. الطور الثاني:

تمثل في تقليص دور الكنيسة البابوية لصالح الدولة العلمانية القومية، مما يؤكد لنا تزايد معدلات العلمنة باعتبارها **ظاهرة حداثية.**

ج. الطور الثالث:

يصطلح عليه "**المسيري**" مرحلة **السيولة الكاملة**، عرف فيها مصطلح العلمانية نوعاً ما من **التفكيك، والتأويل والتقويض**، الذي يهدف إلى محو الحدود الفاصلة بين الديني والعلماني على نقيض التقليد السائد في الفكر المسيحي المعلمن، الذي عمد إلى دمج المفهومين مع بعضهم البعض، الأمر الذي يؤكد بأن معاني العلمانية كانت مضمرة، وغير جلية منذ مراحلها التكوينية.

يرى "**المسيري**" أن قرب مصطلح للموضوعية للدلالة عن مغزى العلمنة **(Secular)** هو كلمة **دهرية** التي استعملها الشيخ **"جمال الدين الأفغاني"** في- **رسالة الرد على الدهريين**-، الأمر الذي يؤكد لنا مدى فهمه للعلاقة الوثيقة بين العلمانية، والمادية في شكل ثنائية مركبة، أي معقدة متقابلة حلولية براغماتية مجردة من كل الكيانات القيمية، كون العلمانية سخرت كل صور الاستبداد السياسي والاجتماعي لدعم، وجود ونفوذ الدولة القومية في مركزيتها المطلقة، وصعدت تفوق القوميات عن بعضها البعض على أساس التمايز العنصري، وبناء على جملة فروقات عقلية وسوسيولوجية، وتاريخية وحداثية... الخ، مما عمق هوة الصراعات العرقية والطائفية تحت شعار: « **المصلحة الإمبريالية العالمية فوق المساواة الإنسانية** »[(1)].

---

(1) عبد الوهاب المسيري، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، ج1، المصدر السابق، ص26.

يجتهد "**المسيري**" من خلال استخدامه نموذج توليـدي في نقـد ودارسـة الحضـارة الغربية في نموذجها العلماني بالذات، ويقدم تعريفا وظيفيا للعلمانيـة بقولـه: « **رؤيـة معرفية إمبريالية ترمي إلى غزو العـالم بحوسـلة الوجـود الإنسـاني إلى مجـرد وسـائل، وإجراءات قابلة للحساب والضبط الكمي** »[1]، وهذا لا يتم دفعة واحدة لأن العلمنـة في جوهرها تتم عبر متتالية في حراكها التـاريخي، الـذي يثبـت أنهـا متتاليـة نماذجيـة، تتحقق مرحليا وتدريجيا بمنحى تصاعدي مستمر، وكل مرحلة لها خصوصية، تختلـف عن الأخرى من حيث القوة، وشدة التأثير، ودرجة الامتداد، مما يعنـي تحـول المطلـق الإنساني إلى أبعاد جامدة خالية من الروح، لصـالح القـوى الماديـة المطلقـة، والمهيمنـة على كل البنى الاجتماعية والاقتصادية يقول "**المسيري**" في هذا الصدد: « **لأول مـرة في تاريخ الإنسان يلغى الهدف والغاية، ويتحرر المطلـق مـنهما فيصـبح اللوغـوس "بـلا تيلوس" وميتافيزيقا بلا أخلاقيات** »[2]، مـما يؤكـد لنـا أن الحضـارة الغربيـة بصـورتها الحداثية ومضمونها العلماني هي حضارة المتناقضات، تبدأ بالوعي وتخالف الـوعي أو الفعل، لممارستها السلطوية والمركزية **الاختزالية الواحدية**، التي تلغـي الثنائيـة **ومبـدأ الاعتدال الكوني**، لأن العلمانية في بدايات النشأة ربطها الـبعض بـالعلم ربطـاً مطلقـا، على أسـاس إيمانهـا بـالمنطق الوضـعي والتجربـة الواقعيـة والابتعـاد عـن الماورائيـات ف "**عزيـز العظمـة**" يـرى: «**أن العلمانيـة رديفـا طبعيـاً للـروح العلـم والتقـدم المتصاعد**»[3]، وهذا نوعا من التفريغ الضمني لمصطلح علمانية من الجوانـب الدينيـة، بحيـث تصـبح رؤيـة دنيويـة ماديـة، وضـعية تقـدم المنفعـة الآنيـة والذاتيـة بعيـدا

(**1**) المصدر نفسه، ص103.

(**2**) المصدر نفسه، ص73.

(**3**) عزيز العظمة، <u>العلمانية من منظور مختلف</u>، ط2، مركز دراسات الوحـدة العربيـة، بـيروت، 1992، ص22.

عن مقاصد العالم الآخروي فهي تجسد تجليات التخلي عن الدين وضوابطه والتحرر من كل مرجعية دينية وهذا ما حققته العلمانية: « لقد أعادت الثورة (العلمانية) الكنيسة إلى حد ذاتها الأولى: خلاص الروح، وملكة السماء، وجعل ما لقيصر لقيصر من دون الله: وجعل "العقل" و(التجربة)، دون الدين واللاهوت لا المرجع في تدبير شؤون العمران الإنساني، أي عزل (السماء) عن (الأرض)، انطلاقا من فلسفة أن العالم مكتف بذاته، تدبره الأسباب المخلوقة في ظواهره وقواه وطبيعته، دونا حاجة إلى رعاية إلهية أو تدبير شرعي نازل ما وراء الطبيعة والعالم.. فالعلمانية هي: جعل المرجعية في تدبير العالم إنسانية خالصة، ومن داخل العالم، دونما تدخل من شريع سماوية هي وحي من الله المفارق لهذا العالم، هكذا استندت العلمانية في تأسيس دنيوتها على التصور الأرسطي لنطاق عمل الذات الإلهية- فهو مجرد خالق فرغ من الخلق وانحصرت عنايته بذاته، دونما رعاية أو تدبير للمخلوقات- كصانع الساعة،الذي أودع فيها أسباب عملها،دون حاجة لوجوده معها وهي تدور! » [1].

1-4- الفرق بين العلمانية والعلمنة عند "المسيري":

يقول الألماني **"كارل لوث" (Karl Otto)**: « **إن جل المفاهيم السياسية التي أنتجها الغرب الحديث بما في ذلك طبعا العلمنة، وما يرتبط بها من مفاهيم ملازمة، لا تعدو سوى أن تكون لاهوتا مسحياً مقلوباً، وفي مقدمة ذلك أيديولوجيا التقدم التي هي عبارة عن قلب لغائية الزمن المسيحي، وتحويل مساره العام من زمن الفتراغ المسترسل بسبب خطيئة التدني، والسقوط إلى تاريخ صعود، وامتلاء مثال نحو الأرقى**

(**1**) محمد عمارة، العلمانية بين الغرب والإسلام، (سلسلة نحو عقلية إسلامية واعية)، المرجع السابق، ص ص7-8.

والأحسن »[1]، وهذا ما ذهب إليه **"المسيري"** عندما أكد أن مصطلح علمنة يرادف معنى: « **إحلال وتمايز لأنها عمليات أكثر وصفية وحياداً** »[2]، لأن العلمانية **رؤية نظرية** والعلمنة **خطة إجرائية** لتحقيق مصالحها ومنافعها الإستراتيجية، كما تعد نسقا أليا نمطياً منظما وفق حسابات كمية قابلة للاختزال والتصفية، وهنا تتحقق لحظة التحكم الكامل في البنية الاجتماعية، وتتقلص المسافة بين الأفراد والجماعات والدولة، وتسقط العلاقات التراحمية، وتحل محلها العلاقات المادية والبراغماتية لاقتلاع الدين والمعايير الأخلاقية عن البعد الاجتماعي، فأصبح الإنسان مكيفاً مع الوظيفة العامة، بدلا من تكييف الوظيفة العامة مع الإنسان، وعليه تتحدد قيمة الإنسان على أساس وظيفته لا على أساس إنسانيته.

2- أقسام العلمانية عند "عبد الوهاب المسيري":

أبدع **"المسيري"** في دراسة العلمانية من خلال مجلدين تناولا فيهما تعريف العلمانية والأسباب التي ساهمت في تقلص الحقل الدلالي لكلمة **"علمانية"** وأضعفت قيمتها التفسيرية، فقد حاول تقديم تعريف للعلمانية بقدر من التركيب، ويكون ذا مقدرة تفسيرية عالية، يمكنه أن يحيط بأكبر عدد ممكن من الظواهر والأفكار، حيث كان المجلد الأول عبارة عن مساءلة مفاهمية في نشأة المصطلح وتحليل معناه في العالمين الغربي والعربي، أي كان المجلد عبارة عن دراسة نظرية أم المجلد الثاني فهتم بالجانب الإجرائي، والأثر المنعكس على الدراسة النظرية للمصطلح من زاوية اقترانه بالواقع، مع أهم صوره وتشكلاته الإستراتيجية كالجمعوية مثلا فالأول نظري والثاني عملي تطبيقي.

(1) عبد الوهاب المسيري، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، ج1، المصدر السابق، ص56.
(2) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

"**فالمسيري**" يفرق بين دائرتين من العلمانية تحتوي الواحدة الأخرى، وهما العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، فكيف يعرف "**المسيري**" كل منهما؟، وعلى أي أساس تم هذا التصنيف؟

2-1- العلمانية الجزئية:

تمثل رؤية جزئية للواقع تذهب إلى وجوب فصل الدين عن عالم السياسة بمعنى فصل الدين عن الدولة، وفي ترجمة للعبارة الإنجليزية: "**سيبارشين أوف تشيرش أند سثيت" (Sepsrstioof church und chaitr state)؛** ومن أهم تعريفات العلمانية شيوعا في العالم، سواء في الغرب أو في الشرق، هي عبارة تعني حرفيا فصل المؤسسات الدينية (الكنيسة) عن المؤسسات السياسية (الدولة)، ومثل هذه الرؤية الجزئية: « **تلزم الصمت بشأن المجالات الأخرى من الحياة، كما أنها لا تنكر بالضرورة وجود مطلقات وكليات أخلاقية وإنسانية مادية، أو وجود ماورئيات وميتافيزيقيات** »[1].

وعليه لا تتفرع عنها منظومات معرفية أو أخلاقية، كما أنها رؤية محددة للإنسان، فهي قد تراه إنسانا طبيعي ماديا في بعض جوانب حياته، ورؤية الحياة العامة وحسب، لكنها تلزم الصمت فيما يخص الجوانب الأخرى من الحياة.

فيما يتصل بثنائه الوجود الإنساني ومقدرته على التجاوز لا: « **تسقط العلمانية الجزئية في الواحدية الطبيعية المادية، بل تترك للإنسان حيزه الإنساني يتحرك فيه كما يشاء** »[2].

---

(1) نقلا عن: محمد حسين هيكل، في عالم عبد الوهاب المسيري- حوار نقدي حضاري، ط1، ج2، دار الشروق، مصر، 2004، ص124.

(2) عبد الوهاب المسيري، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، ج1، المصدر السابق، ص120.

بمعنى أن القيم الإنسانية والدينية موجودة بشكل نسبي في هذه المنظومة الجزئية، فهي رؤية للواقع لا تتعامل مع الأبعاد الكامنة والنهائية والمعرفية، ومنه لا تتسم بالشمول يقول "**المسيري**" « **وأنا باعتباري مدافعا عن الإنسان والإيمان، لا أرى أي غضاضة في تقبل العلمانية الجزئية، أي فصل الدين عن السياسة، وربما الاقتصاد (بالمعنى المباشر والمحدد للكلمة)، إذ إنني بكل صراحة لا أحب أن أرى شيوخا أو قساوسة أو فلاسفة أو أساتذة أدب إنجليزي يجلسون في لجان تناقش طرق تحسين التصدير، وميزان المدفوعات أو نوع السلاح الذي يجب علينا تتزويد جيشنا به، فمثل هذه الأمور الفنية يجب أن تترك للفنيين** »[1].

2-2- العلمانية الشاملة:

رؤية شاملة للواقع، ذات بعد معرفي كلي ونهائي، تحاول بكل صرامة تحديد علاقة الدين والمطلقات والماورائيات، بكل مجالات الحياة، فإما أن تكرر وجودها تماما في أسوء حال، أو تهمشها في أحسنها، وترى العالم باعتباره ماديا زمنيا: « **والتعريف الذي أطرحه للعلمانية الشاملة ينبع من ذلك التمييز المبدئي بين الإنسان والطبيعة، وهو محاولة لاستعادة مقولة الإنسان للإيمانيين بعد أن سلبها منهم العلمانيون الشاملون، بحجة الدفاع عن الإنسان ووضعه في مركز الكون، ولكن المتتالية العلمانية الشاملة كما تحققت في الواقع أدت إلى مركزية المادة وتهميش الإنسان واختفائه، ثم إلى اختفاء المركز كلية وإلى ظهور الفلسفات العدمية بما في ذلك ما بعد الحداثة** »[2]، أي كل فيه في حال حركة، ومن ثم فهو

(1) المصدر نفسه، ص120.

(2) عبد الوهاب المسيري، اللغة والمجاز بين التوحيد ووحدة الوجود، ط1، دار الشروق، مصر، 2002، ص230.

نسبي وتتفرع عن هذه الرؤية منظومات معرفية: « **(الحواس والواقع المادي هما مصدر المعرفة)، وأخلاقيته (المعرفة المادية هي مصدر الوحيد للأخلاق)، وتاريخ (التاريخ ينبع من مسار واحد)، وإن اتبع مسارات مختلفة، فإنه سيؤدي في نهاية الأمر إلى نفس النقطة »**[1].

يمكن **تسمية** العلمانية الشاملة، **العلمانية الطبيعية (المادية)**، أو **العلمانية العدمية**، فهي ليست فصل الدين عن الدولة وإنما: « **فصل كل القيم الإنسانية والأخلاقية، والدينية وكل الثوابت المعرفية والأخلاقية عن مجمل حياة الإنسان في جانبيها العام والخاص »**[2].

والعلمانية الشاملة بطبيعة الحال لا تؤمن بأية مطلقات أو كليات، ولعل المنظومة الداروينية الصراعية، المعرفية والمادية، هي أقرب من نموذج العلمانية الشاملة ففي العلمانية الشاملة: « **يتحول العالم فيها إلى كيان شامل واحد تتساوى تماما فيه الأطراف بالمركز، عالم لا يوجد فيه قمة أو قاع، أو يمين أو يسار (أو ذكر أو أنثى)، وإنما يأخذ شكلا مسطحا تقف فيه جميع الكائنات الإنسانية والطبيعية على نفس السطح وتصفي فيه كل الثنائيات، وتنفصل الدوال عن المدلولات فتتراقص بلا جذور ولا مرجعية ولا أسس. وتصبح كلمة "إنسان" دالا بلا مدلول، أو دالا متعدد المدلولات، وهذا هو التفكيك الكامل، وهذا هو أيضا الانتقال من عالم التحديث والحداثة و- الإمبريالية-، والحلولية المادية الصلبة إلى عصر ما بعد الحداثة (والنظام العالمي الجديد) والحلولية المادية السائلة »**[3].

(**1**) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(**2**) المصدر نفسه، ص132.

(**3**) عبد الوهاب المسيري، اللغة والمجاز بين التوحيد ووحدة الوجود، ص132.

ومن هذا فإن العلمانية الشاملة هي فصل كل القيم الإنسانية والأخلاقية والدينية عن حياة الإنسان فصلا مطلقاً.

2-3- الفرق بين العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة:

يقف "**المسيري**" عند الفرق بين العلمانيتين مؤكد أنه فرق بين مراحل تاريخية لنفس الرؤية، وقد تم التوصل إلى تعريف العلمانية: « **بحسبانها رؤية جزئية قد تم التوصل إليه في القرن التاسع عشر، وكان يصف واقع العلمانية بالفعل آنذاك، إذ كانت الدولة كيان ضعيفا هزيلا لا تتبعه أجهزة أمنية وتربوية قوية، كما لم يكن هناك إعلام قوي يصل إلى المواطن في منزله كل هذا يعني أن الحياة الخاصة ظلت بمنأى عن عمليات العلمنة، وظلت تحكمها القيم الأخلاقية والدينية (أو في صورة معلمنة)** »[1].

مما يؤكد الأسبقية الزمنية والعوامل التاريخية لظهور بوادر، ومؤشرات العلمانية الجزئية كمقدمة عن نظيرتها العلمانية الشاملة، أي أن الأولى أسبق من الثانية فالأولى، تكونت في صورة محددة النطاق والأهداف، بينما الثانية عرفت توسعات وغايات أكثر تشعبا وتطرفا، حيث اتسمت العلمانية الجزئية بمحدوديتها، وانحصارها في المجالين الاقتصادي، والسياسي حين كان هناك بقايا قيم مسحية إنسانية، ومع التغلغل الشديد للدولة ومؤسساتها في الحياة اليومية للفرد، انفردت الدولة العلمانية بتشكيل رؤية شاملة لحياة الإنسان بعيد عن الغيبيات، واعتبر بعض الباحثين العلمانية الشاملة هي تجلي لما يطلق عليه هيمنة- مطلق- الدولة على الدين.

(**1**) عبد الوهاب المسيري، رحلتي الفكرية في البذور والجذور والثمر، المصدر السابق، ص433.

ما يفهم من خلال تحليلنا لتلك الآراء السابقة أن العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة من نفس الطبيعة، وأن الاختلاف بينهما اختلاف في درجة العلمنة ومستواها لا اختلاف غاية، وأن العلمانية الجزئية لا تنكر وجود مطلقات أو كليات ميتافيزيقية، أو أخلاقية فهي جزئية، « **حضرت مؤتمرا نظمه اتحاد الطلبة المسلمين في فرنسا في مدينة ليموج (الشهيرة بصنع الأواني، والتحف الصينية التي تسمى باسمها)، وكان ضمن الحاضرين أعضاء الماسونية في المدينة وعرضت فكرتي عن العلمانية الشاملة (Laicisme Comperhensive)، ويبدوا أن الحاضرين قد شعروا بجدتها، ولكن إحدى الحاضرات قالت: نحن لم نسمع عن هذا المصطلح من قبل، ولابد أنه من تأليفك؟، فابتسمت وقلت: لا توجد قوانين ضد الابتكار في فرنسا أليس كذلك؟، فسكتت على مضض، ولكنها جاءتني في الاستراحة وقالت إنها علمانية، ولكنها تمنع أولادها من رؤية الأفلام الإباحية في التليفزيون، فقلت لها: (حسنا فعلت وفي معجمي أنت علمانية جزئية) فازدادت دهشتها** »[(1)].

أي أن ماهية العلمانية الجزئية محدودة لا تتصف بالشمول، ولا تتعامل مع الأبعاد الكلية والمعرفية، أما العلمانية الشاملة فترتكز على العلم والتجربة المادية، وتنكر وجود المطلق المقدس بصورتيه- الإله- الأخلاق- فهي تعمل على تحييد علاقة الدين بكل مجالات الحياة لذلك عرفت بالعلمانية "**الطبيعية المادية**"، ووصفت العلمانية الجزئية بالعلمانية "**الأخلاقية** أو **العلمانية الإنسانية**".

نستشف إذا أن التحديث المنفصل عن القيمة في الداخل الغربي والإمبريالية المنفصلة عن القيمة في بقية العالم وجهان لعملة واحدة، ألا وهي العلمانية الشاملة-

(1) عبد الوهاب المسيري، رحلتي الفكرية في البذور والجذور والثمر، المصدر السابق، ص399.

حسب "**المسيري**"- السبب الذي أوقع الغرب في أزمة قيم، إثر حوسلة الإنسان وتشيؤه، وتجرده من خلفياته الروحية والقيمية، وفي هذا الشأن يفضل "**المسيري**" العلمانية الجزئية **بديلا** عن العلمانية الشاملة يقول: « **إذا كان من الممكن تقبل العلمانية الجزئية أي فصل الدين عن السياسة، وربما الاقتصاد، فالعلمانية الشاملة أمر من العسير تقبله، لأنها إيديولوجية كاسحة، لا يوجد فيها مجال للإنسان أو القيم، ومن ثم فهي لا تتصالح مع الدين أو القيم الثابتة، ولا مع الإنسان، وتحاول أن تختزل حياة الإنسان في البعد المادي وحسب** »[1]، وبهذا يكون مقصد الدولة القومية هو المركزية المطلقة بفعل ما تمتلكه من وسائل وسلطات كفيلة بتحقيق التنميط وإمكانية تعميمه من خلال عملية الترشيد الذي يعرفها "**المسيري**": « **بالعلمنة والتحديث في الإطار المادي الأحادي** »[2]، لأن قرينة الشبه بينهما هي تصفية الثنائيات، رفض المطلق- الإله- إنكار القيم الثابتة كالدين مثلاً، والتعامل مع النسبي والنقيض، مما يحول دون تطبيق النماذج الكلية عليه، ومنه الترشيد يقضي التركيب والتعددية والثنائية ويطبق الأحادية المادية على الحياة الاجتماعية والإنسانية من أجل إعادة بناء المجتمع باعتباره سوق ومصنع، والإنسان منتج ومستهلكاً، ولأن العلمانية الشاملة تعد من أهم المظاهر الرئيسية لمنظومة التحديث، والحداثة هذه الأخيرة التي تجعل العلم المتحرر من القيمة شرط في رؤية الإنسان للعالم، ومصدر لكل القيم والمعايير، إذ في هذه المنظومة تعكس القاعدة المتعارف عليها، فبدل من إعادة صياغة العالم وتغيره وتطويره لخدمة الإنسان، فإن ما يحدث هو العكس إذ يتم داخل منظومة الحداثة والعلمنة تعديل حياة الإنسان أو الفرد كي تصبح قوانين ثابتة عقلية طبيعية، خالية من

(1) عبد الوهاب المسيري، رحلتي الفكرية في البذور والجذور والثمر، المصدر السابق ، ص394.
(2) المصدر نفسه، ص395.

القيمة وفي المقابل يؤكد "**المسيري**": « **أن العلمانية الجزئية مفهوما تاريخيا، تم التوصل إليه خلال القرن التاسع عشر، لأنه يصف واقعا فعليا** »[1]، ذلك لأنه حدثت جملة من التطورات عقب الثورة الصناعية وتناقضات النظام الرأسمالي الاجتماعية، لذلك بدأت تظهر مجموعة من الظواهر التي لم تستطع العلمانية **الجزئية** استيعابها نظريا أو فكريا كالاغتراب والتشيؤ والتسلع، الأمر الذي جعل "**المسيري**" يعمل على إعادة صياغة مصطلح العلمانية الشاملة حتى يستطيع التعبير عن الواقع العلماني الغربي، وتطوراته الراهنة إجرائيا، أي بتطبيق دراساته التصورية والنظرية على منتوجاته الحداثية- التطبيق أو التجربة-، ومنه أكد "**المسيري**" على أنها: « **تطالب بتطبيق القانون الطبيعي المادي، بكل صرامة على مناحي الحياة، ولا تسمح بأي ثنائية، بل تسوي بين كل الظواهر الإنسانية والطبيعية**»[2]، بمعنى أن العلمانية الشاملة في حقيقتها تفيد معنى تطبيق نموذج الطبيعة المادية على الظاهرة الإنسانية، مما ينزع قداستها وقداسة العالم، ومنه يظهر العلم المنفصل عن القيمة، إذ يصبح هذا الأخير خاضعا لإدراك الحواس والوسائط المادية، ويشير "**المسيري**" في ذات الوقت إلى خطر العلمانية الشاملة، ألا وهو تفكيك وحدة الإنسان، وفي حديث "**المسيري**" عن **العلمانية الشاملة يميز بين منظومتين:**

أ. **الحلولية الكمونية الروحية:**

مفادها وحدة الوجود الروحية، ويسمى حسب رأيه المبدأ الواحد في هذه المنظومة بالإله الذي يحل في مخلوقاته ليتوحد معها أخيرا، بحيث لا يستطيع

---

(1) عبد الوهاب المسيري، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، ج1، المصدر السابق، ص23.
(2) عبد الوهاب المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية: نموذج تفسيري جديد، ط1، ج1، دار الشروق، مصر، 1999، ص197.

الواحد فيهما الاستغناء عن الآخر، إذ يكون الإله اسما وهو الطبيعة، أو المادة فعلا، ومن خلال ما ذهب إليه "**المسيري**"، وبناءا على ما تم درسته سابقا نلمس أن هذه الفكرة طرحت في الفلسفة المثالية "الهيجلية"، حيث تحدث "**هيجل**" عن الروح المطلق والدولة... إلخ، في سياق نظري محض، سرعان ما انعكست تجلياته في عناصر محسوسة، لها صلة بالطبيعة كفكرة الدولة مثلا.

ب. أما المنظومة الثانية فهي الحلولية الكمونية المادية:

أي وحدة الوجود المادية فهي عكس المنظومة الأولى تماما، يتجسد المبدأ الواحد فيها في القوانين الطبيعية أو العلمية، أو قوانين المادة والحركة، يقول "**المسيري**" أنها: « **حلولية بدون إله** »[1]، أي بمعنى أنها حلولية موجهة لفهم العالم الفيزيائي لا الميتافيزيقي، إذ تمتاز بالعموم والشمول على أساس أن هذه المنظومة تعبر عن قانون شامل، يعمل على تفسير جل الظواهر الكونية بما فيها الإنسانية، إذ نجد أن وحدة الوجود الكونية يقابلها، أو يرادفها تماما مصطلح العلمانية الشاملة حسب "**المسيري**"، كما أن هذه الرؤية تكشف لنا عن مدى الانسجام بين المصطلحين، أو ما يفيد معنى التطابق في المعنى، بين وحدة الوجود المادية والعلمانية الشاملة، لأن هذه الأخيرة تقيم فوارق بين الإنسان والمادة والطبيعة فهما شيء واحد، أي مادة واحدة تخضع لمنطق الكميات لا الكيفيات، حيث تجرد فيها الفضائل والمثل عن موضوعها الإنساني، ومن هذا المنطق المادي الذي يعد حسب الفلاسفة الماديين قانونا عاما، لا يمكن تجاوزه فهو يستمد صيرورة بقائه وقوته من ذاته، أي أنه يحوي مقوماته الصلبة التي تشكل كيانه في نفسه، وفي هذا الصدد يستشهد "**المسيري**" بمقولة الزعيم السياسي العسكري

(**1**) عبد الوهاب المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، ج1، المصدر السابق، ص33.

النازي **"هتلر"**: « **يجب أن نكون مثل الطبيعة، والطبيعة لا تعرف الرحمة أو الشفقة** »[1]، إن ما يفهم من المقولة **"الهتلرية"** هو وجوب أن نساوي بين مركز الإنسان والمادة على السواء، لما تحمله المادة أو الطبيعة من قدرة على التفوق وضمان الاستمرار، ولا ربما رمى قوله أيضا إلى محاولة تبيان طابع الخطاب الغربي الحداثي العلماني الذي يميزه الصراع والتفوق المادي.

فإذا كانت العلمانية الشاملة تجعل من الإنسان المادي الطبيعي أساسا موضوعي في البحوث الغربية، فإن هذا أيضا ما نلبثه في منظومة الحداثة الغربية المنفصلة عن القيمة التي تنفي فعالية الإنسان، وقدرته العقلية في صيرورة الحركة الوجودية، أي أن الإنسان جزء من النظام الطبيعي الذي ينكر الثنائيات أو التركيب، وهذا ما يعبر عنه: «**بالإنسان الوظيفي**»[2]، الذي يمارس سلوك حتميا يمكن التنبؤ به بحيث يمكن اختزاله إلى صيغ رياضية بسيطة كالتي تستخدم في العلوم الطبيعية مثلا: التعبير عن سرعة دقات قلب الإنسان، لا بلغة الوصف، بل بالتقدير الكمي، كقولنا تبلغ سرعة دقات قلب الإنسان **70 أو 75 دقة** في الثانية، كما يمكن تفسير سلوكه من خلال مقولات مادية تعمل على حوسلته، أو تحويله إلى مادة إستعمالية، أي استغلاله كآلة وظيفية أو أداتية تحقق مكاسب مادية، أي أن العلوم الإنسانية أصبحت بمناهجها التحليلية تراعي في محور دراستها البحث في الإنسان الطبيعي، الذي يخضع للمادية الصلبة، مما يسقط مسلمة الطبيعة البشرية أمام مسلمة الطبيعة المادية، ويجعل من الأولى تابعة للثانية، تتميز بالحركة والتغير والديمومة، تناقض كل المعايير الأخلاقية، والدينية وتتجاوزها.

(**1**) نقلا عن: عبد الوهاب المسيري، دراسات معرفية في الحداثة الغربية، المصدر السابق، ص36.

(**2**) عبد الوهاب المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية: نموذج تفسيري جديد، ط1، ج4، دار الشروق، مصر، 1999، ص205.

ومنه يكـون هـدف العلمانيـة الشـاملة هـو تكـديس البـذخ والـثراء، أو الـتراكم الرأسمالي الذي يعزز مركزية الدولة الإمبريالية، وتعظيم الاستهلاك مع تزايد معدلات الإنتاج، إذن العلمانية الشاملة تحقق غاياتها من خلال عملية العلمنة أو الترشيد.

يرى **"المسيري"** أن العلمانية الشاملة تدور في ذلك **القانون الطبيعـي** وحـده، ولا تترك مجال **للأنسنة ولا للمقدس**، في حين العلمانية الجزئية أو كما يصفها "**المسـيري**": « **العلمانية الأخلاقية أو العلمانية الإنسانية** »[1]، بحجة أنها تترك مجال نسبي للقـيم الأخلاقيـة والإنسـانية، والدينيـة المطلقـة شريطـة عـدم تـدخلها في عـالم السياسـة أو السلطة، وهذا مفاده أن العلمانية الجزئية تتمتع بقـدر مـن الثنائيـة، وهـذا يـرد إلى التغيرات الحاصلة خلال القرن **(19م)** والتي مست بنية أوربا الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، وكنتيجة لحاكميـة المنطـق الإجـرائي النفعـي، والمركزيـة المطلقـة للعقـل المادي، فوقع العالم الغربي في عمق أزمة حداثية تمحورت معالمها في ظاهرة العلمانيـة الشاملة، والتي وسعت من فوهـة المركزيـة الماديـة والاسـتلاب، فأصـبحت العلمانيـة وحدة أحادية دون الاعتراف أو الإقرار بأي ثنائيـة، فعـدم التسـليم بفكـرة الثنائيـات التي تضرب بجذورها في الكتب السماوية، وبعـض الحضـارات القديمـة خاصـة منهـا الشرقية، أفضى إلى تبني مبدأ الواحدية المادية كمسلمة أساسـية في المشروع العلـماني الغربي، بحيث تصبح المعـايير السياسـية سياسـية فقـط، والمعطيـات العلميـة علميـة فقط.

بمعنى لا تداخل بين المجالات وبهذا تكون العلمانية عند **"المسيري"**: «**متتاليـة نماذجيـة تجعـل مرجعيـة كـل شيء مـن ذاتـه**»[2]، **"فالمسـيري"** هنـا يطـابق

(1) عبد الوهاب المسيري، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، ج1، المصدر السابق، ص76.

(2) عبد الوهاب المسيري، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، ج1، المصدر نفسه، ص72.

بشكل مطلق بين العلمانية والحداثة أو التحديث كنمط غربي، بفعل فصل القيمة والمثل عن الدولة وعن مرجعيتها النهائية وعن حياة الإنسان العامة والخاصة إذن كلا من العلمانية والحداثة يشكلان مضمون واحد من حيث الوسائل، والغايات وحتى المبادئ، هنا صورة للنموذج الغربي المعاصر الذي يضع العلمانية شرط لتحقيق الحداثة بشقيها المادي والمعنوي، ولا يكترث بالواقع العدمي للإنسان والذي تحول فيه هذا الأخير حسب **"المسيري": « إلى مادة استعماليه لا قداسة لها، يمكن إدراكها بالحواس الخمس ولا وجود لها خارجها، كما يمكن لمن يشاء أن يوظفها لصالحه »**[1]، نستشف من هذا القول أن العلمانية الغربية بوجهها الحداثي، ما هي إلا **حصيلة جمع جملة مبادئ لفلسفات غربية قديمة وحديثة ومعاصرة**، إذ نلمس حضور للبراغماتية من خلال تجسدها لمبدأ المنفعة الخاصة لا المصلحة العامة، وتقديم الجانب الإجرائي والواقعي عن أي جانب آخر مفارق للطبيعة المحسوسة، وكذا انعكاس لفلسفة **"بنتام"** وأثر لفكر **"نتشه"** من حيث نبذها للأخلاق، على اعتبارها رمز الضعفاء، وتثمينها لإرادة القوة والصراع، ناهيك على المنطق الدارويني الذي يشكل القاعدة والهرم للعلمانية من خلال فكرة رد كل شيء إلى المادة والطبيعة، ففكرة رد كل شيء إلى المادة والطبيعة، تكشف عن تحليل فكرة الصراع في العلمانية الجزئية تصبح علاقة العلمانية بالدين ذات طبيعة غير سلبية، فهي **لا تكون بديل عن الدين بل قطاع من قطاعات الحياة**، في حين أن العلمانية الشاملة تمثل ذروة التعلمن إذا يتولد من غلو هذا الأخير: «**عقيدة ذات طابع داخلي محض، لا تؤثر لا في المؤسسات ولا في الأفعال الجماعية، إذا يعاد النظر في الظواهر الإلهية لتصبح ظواهر من إبداع الإنسان وحده، فيختفي المقدس، ويصبح الإنسان والطبيعة خاضعين لمبدأ السببية العقلانية،**

---

(1) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

والتوظيف»[1]، وهذا ما يفيد معنى الإنسان وفقاً لمبادئ الفلسفة المادية، وفي ندوة بعنوان **(سقوط العلمانية)** قدمت هذه الرؤية الجديدة للعلمانية الشاملة، فجاءني البروفسير **"جون كين" (John kean)** الأستاذ بجامعة- **وسمنستر**- ومنظم الندوة، ومن أهم أعماله سيرة **"توم بين"** (**Tom Pain**) (المفكر الانجليزي الأمريكي العلماني)، وقال لي: « **أنه بعد هذا التعريف للعلمانية لم يعد يستطيع النوم وضحكنا معا، إذ يبدو أنه كان يفكر في الموضوع مليا من قبل، وكان بحثي هو القشة التي قصمت ظهر بعيره العلماني، وبالفعل بدأ يعيد النظر في مفهوم العلمانية، بل وبدأ يتحدث عن- ما بعد العلمانية-»**[2]، أي أن **"كين"** أثرت فيه رؤية **"المسيري"** التحليلية للعلمانية، وكيف آل فيها الخطاب المادي إلى جرافة تجرف كل القيم إلى متاهة المجهول، بإقصائها الإنسان ومرجعياته الروحية، السبب الذي دفعه لمراجعة ظاهر وباطن العلمانية مؤيدا طرح **"المسيري"**.

يتفق **"جون كين"** مع **"المسيري"** في أن العلمانية يجب أن لا تلغي الإيمان، حتى إنه افتتح **المؤتمر بقوله: « إنه لا يمكنه تصور العلمانية بدون الإيمان بالله !،- وهذا هو موقف الربوبيين- الذين يرون أن الإنسان يمكنه أن يهتدي لفكرة الإله دون حاجة لوحي »**[3]، أي هنا تنبيه وإشارة صريحة في هذا الخطاب، تؤكد صلاحية العلمانية الجزئية كمشروع حضاري عالمي إيجابي ومنفتح.

2-4- مجالات العلمانية عند" عبد الوهاب المسيري:

إن: «أخطر ما قدمته الفلسفات الغربية يرتبط بمنهج الحياة والمجتمعات، وقضية الإنسان، والعقل، وفصل الدين عن الدولة وقد كانت نظرية دارون هي

---

(1) عبد الوهاب المسيري، رحلتي الفكرية في البذور والجذور والثمر، المصدر السابق، ص401.
(2) المصدر نفسه، ص399.
(3) عبد الوهاب المسيري، رحلتي الفكرية في البذور والجذور والثمر، المصدر السابق.

منطلق الفكر الغربي أساسا وهي نظرية ثبت فشلها وسقوطها ولكنها أقامت دعائم هذا الفكر على أساس:

1. المفهوم المادي للإنسان (وهو مفهوم تطور بعد ذلك إلى تصور الإنسان كحيوان ناطق خاضع لغريزتي الطعام والجنس).
2. فهوم التطور المطلق، الذي يرى أن العصر الحالي أكثر تقدما من العصر السابق.
3. نسبية الأخلاق وارتباطها بالبيئات وتحولها مع تغير الأوضاع.
4. الانفصال المطلق عن البعد الرباني وإحلال مفهوم الطبيعة بدلا من كلمة (الله تبارك وتعالى) والإيمان بأزلية المادة وخلود نظام الكون إلى مالا نهاية.
5. التفسير المادي للتاريخ وهو قاسم مشترك بين الأيديولوجيين.
6. ظهور النظرية الماركسية نتيجة الغلو الذي أصيبت به المجتمعات من تسلط النظرية الرأسمالية»[1].

هذه المفارقات خص بها العالم الغربي في نموذج العلمانية التي حدد لها "**المسيري**" مجالات بين في كل مجال رؤيته التفسيرية التحليلية والنقدية- كما سبق أن قلنا-، حيث: «**بدأ بالمجال الاقتصادي المحدد، ثم إلى المجالين الاجتماعي والسياسي الأقل تحديدا** »[2]، لأنهما متداخلين، أي لا يمكن فصل الجانب الاجتماعي عن السياسي كما أن فعل العلمنة فيهم تحقق بصورة فعلية إذ لا يمكن تصور مجتمع خارج نطاق السياسة، أو العكس، ثم المجال الدولي الأكثر عمومية، ثم المجال الفلسفي المجرد، فالمجال الأخلاقي وأسلوب الحياة، الذي يمتاز بالجدل حول مكوناته وأثارها في الحياة عامة، وأخيرا مجال عالم المنظومات الدلالية والجمالية والصور المجازية، لكن سنحاول عرض مجال العلمنة الشاملة الذي يعد

---

(1) أنور الجندي، الفكر الغربي- دراسة نقدية، ط1، سلسلة ثقف نفسك، العدد04، وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، مصر، 1987، ص ص162-163.

(2) عبد الوهاب المسيري، دراسات معرفية في الحداثة الغربية، المصدر السابق، ص104.

المحور الذي قامت ضده العلمانية في جوهرها، وعليه سوف نعرض هذه المجالات بنوع من التحليل والتفصيل، لنكشف عن مدى التناقض أو الانسجام فيها، بين ما هو كائن وما يجب أن يكون؟ كالآتي حسب درجة العلمنة:

3- العلمنة الشاملة للفكر:

3-1- مجال علمنة الرؤية والفكر (علمنة الإله، علمنة الطبيعة، علمنة الإنسان):

العلمنة الشاملة للرؤية الفلسفية والنظرية المعرفية عند **"المسيري"** بحيث أن الفلسفة في منظومة العلمانية الشاملة تنسلخ عن العقيدة والمطلقات الأخلاقية، والدينية والإنسانية، يرى **"المسيري"** أن الفلسفات العقلانية المادية تحاول الوصول إلى الحقيقة الفلسفية عن طريق التجريب والحواس الخمس، وعن طريق الوعي، بعيدا عن أية عقيدة، أو أية إيمان بالغيب، أو عن طريق العقل الخالص- المنفصل عن القلب والخيال-، ومنه تحاول الفلسفة الوصول من خلال هذا العقل إلى يقين فلسفي صارم يستند إلى العالم الطبيعي، فهنا تظهر الفلسفات العقلانية المادية التي ترى العقل باعتباره مقولة مطلقة، فهذا، « **العقل مطلق يتحرر من كل شيء إلى كم وبتدريج يتم استبعاد الإنسان** »[1]، فينتصر بذلك التجريب العلمي الحسي على كل غاية، ثم ينفصل عن العقل والعقلانية ويصبح الطبيعي المادي موازي أو مساوي للإنساني، فالرؤية العلمانية تقوم على كل ما هو حسي مادي وتنبذ كل ما هو ما ورائي وبذلك ينحصر اهتمام العلماء في رصد الحقائق المادية والقانون العام دون الإشارة إلى مرجعية الإنسان، ومنه يهمش الإنسان ويستبعد من مركز الكون، فتظهر بذلك الفلسفات اللاعقلانية المادية، والفلسفات العدمية، والمعادية للإنسان التي تعبر عن

(1) عبد الوهاب المسيري، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، ط1، ج2، دار الشروق، القاهرة، 2002، ص240.

إخفاق المشروع العلماني، وكذلك سيادة أللإنساني وتظهر أفكار مثل- الذاكرة العرفية، العقل الجمعي- فهي أفكار تذكر العقل، وتعلى من شأن الجنس والجسد، وهذا شكل من أشكال اللاعقلانية المادية التي تأخذ شكل ثورة ضد العقلانية المادية، « **إن مفهوم المعتقدات الشائعة والأسطورة الحاكمة، هو محاولة لإيجاد مسافة بين العقل والواقع، وبين الإنسان والطبيعة، وبين المثير والاستجابة، فيصبح الواحد مختلفاً عن الآخر، برغم علاقاتهما الوثيقة، ومن ثم يمكننا أن نبين أن استجابة العقل للواقع، ليست مباشرة- مادية انعكاسية-، وإنما أكثر تركيباً، فالعقل ليس جزءاً من الواقع المادي، يرد إليه وإنما هو جزء من الكيان الإنساني المستقل نسبياً عن الواقع المادي** »[1]، ففي هذا توضيحا للتعارض المنطقي والواقعي بين العقلانية المادية التي تفكك المركب الإنساني إلى وحدات قابلة للتجريب، والعزل والاختزال وبين العقلانية الغير مادية، والتي ترى الإنسان ظاهرة خاصة ومنظومة حياة تجمع بين الروحي والمادي في ثنائية متقابلة، ومتكاملة، التعارض فيها دليل الاستمرار لا القطيعة، كما أن الفكر: « **يتوجه عمليا لا يكترث بالماهيات والجواهر، بينما يهتم بتحقيق الأهداف- أي يصبح فكر براغماتي-** »[2]، فينصب الاهتمام على السؤال دون الغايات والاهتمام بالمنهج دون المحتوى أو المعنى، كذلك يصبح من أهدافه الحرب ضد الميتافيزيقا والحقيقة الكلية، بل ضد الفلسفة ذاتها؟

إلا أنه رغم هذا التفكير: «**فالنموذج العلماني المادي الشامل يظل محتفظا بتماسكه ووحدته، من خلال مرجعيته النهائية المادية الكامنة فيه**»[3]، مما يعكس صلابته القومية وإيمانه بمنطق القوة محور الصراع من جل البقاء والمركزية،

---

(1) عبد الوهاب المسيري، رحلتي الفكرية في البذور والجذور والثمر، المصدر السابق، ص406.

(2) عبد الوهاب المسيري، الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان، ط1، دار الشروق، مصر، 2001، ص140.

(3) المصدر نفسه، ص128.

والذي يثبت مرجعيته المادية الدارونية، والنتشوية، وعنصرية التفاوت التي تميز تفوقه الحضاري بين سائر الأمم.

وتتم العلمنة الشاملة للمنظومة المعرفية على النحو التالي:

أ. يصبح الإنسان مقياس كل شيء، بحيث تكون ذاته المادية وحدها مصدر المعرفة.

ب. المعرفة- في ظل العلمنة الشاملة-، تصبح قوة تهدف إلى فهم العالم، والإنسان بهدف السيطرة عليهما، والتحكم فيهما، وتوظيفهما لصالح من حصل على المعرفة- **المعرفة الإمبريالية**-.

ج. تأخذ المعرفة: «**شكل شواهد مادية وتفاصيل دقيقة، مصدرها الحواس التي تتلقى الإشارات المادية من العالم الخارجي، بحيث تتطلع على العقل وتتراكم بشكل آلي لا دخل للإنسان فيه** »[(1)]، وهنا تصبح مهمة الإنسان الكشف عن القوانين المادية الآلية الكامنة وراء عملية التراكم هذه، وهنا تستقر الحقيقة في المجردات الرياضية ألإنسانية العامة، ومنه على الإنسان « **القبول بها وصيانة ذاته ومجتمعه وفقها** »[(2)].

د. إدراك الإنسان ذاته بالطريقة نفسها فيصبح مثل الأشياء المادية المكتفية بذاتها، وحينها يصبح الإنسان جزء من الطبيعة، لأنه يلتحم بالمجردات اللاإنسانية التي تتجاوز ما هو إنساني.

ه. توظيف المعرفة في خدمة هدف معين، يحدده العلم المادي الصارم المنفصل عن القيم، والغايات أو: «**يحدده القائمون على الدولة بمساعدة اللجان الفنية المتخصصة، والأجهزة البيروقراطية اللاشخصية**»[(3)]، أي الانطلاق من

(1) عبد الوهاب المسيري، دراسات معرفية في الحداثة الغربية، المصدر السابق، ص83.

(2) عبد الوهاب المسيري، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، ج2، المصدر السابق، ص260.

(3) عبد الوهاب المسيري، الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان، المصدر السابق، ص421.

مقدمات مادية وصولا إلى نتائج مادية بالضرورة من النفس الطبيعة، لا حياد عنها، والتي من شأنها ضمان صمود النموذج العلماني الشامل.

و. اتساع نطاق المعلوم يؤدي إلى تقلص المجهول، «**وبذلك الوصول إلى نهاية التاريخ، وهذا لا يكون إلا عندما تتحقق المعرفة الكاملة، بحيث يرد كل شيء إلى قوانين المادية النهائية**»[1]، لأن البعد الواحدي المادي يلغي الأبعاد الروحية والمعنوية من الذاكرة المشتركة فتسقط هوياتها وتخضع للحركة الطبيعية تماما كشيء مادي وحسب.

ز. في هده المرحلة العلمانية ظهرت عدة مدارس فلسفية لنقد الحداثة أو العقلانية المادية، حيث نجد أن مفكري مدرسة "**فرانكفورت**": «**يعارضون القول بالحقيقة المادية، أو الثابتة**»[2]، حيث يتحدثون عن الكل الإنساني الذي لا يمكن فهمه، إلا من منظور الغائية الإنسانية الكامنة فيه، وهده المفاهيم حسب رأيهم ليست علمية مادية، بل هي مفاهيم فلسفية متجاوزة لعالم المادة، والطبيعة: « **ويرون أن العلوم الطبيعية، واللغة الرياضية تسيطر على العالم دون أدنى اعتبار للإنسان**»[3]، لذلك فهم يشجعون العقل النقدي، أو المتجاوز للمادة الذي يدرك العالم والطبيعة، والإنسان باعتباره وضعا قائما وإمكانية كامنة عكس العلوم الطبيعية، فمن خلال عملياته التفكيكية يقدم إبداعات يراعى فيها الخبرة الذاتية القادرة على الإبداع والتكيف مع الواقع، حيث يرى "**كانط**" (**Kant**): « **أن العقل النقدي يرفض كل ما هو تقليدي، ويدعو إلى**

(1) المصدر نفسه، ص425.

(2) عبد الوهاب المسيري، دراسات معرفية في الحداثة الغربية، المصدر السابق، ص11.

(3) عبد الوهاب المسيري، المادية وتفكيك الإنسان، ط4، دار الفكر المعاصر، دمشق، 2010، ص26.

الإبداع، والتحرر»[1]، أي أنها دخلت في نقد واقع عبثي أو عـدمي، كـما شـكلت ضدا، ضد فكرة الكلية والشمولية، وعليـه اهتـزت فكـرة الكـل المـادي المتجـاوز، وأصبحت كل الأمور نسبية لاسيما في العلوم الطبيعية، وتراجعت القيم الدينيـة، وكل الثوابت المعيارية، ويتجلى هـدا في الانفصـال أو القطيعـة بـين كـل مـا هـو تقليدي أو حديث في إطـار مـا يسـمى بالانفصـال عـن القيمـة، بسـيطرة الفكـر العنصري كما يشهده الواقع الأمريكي يقول "**المسيري**": « **إن الإنسـان الأبـيض في المجتمع الأمريكي، قد جعل من نفسه مركزا في الطبيعة، حيث جعـل مـن بقيـة الـبشر وسـائل لتحقيـق مكاسـبه، فـأزداد الإيمـان بالتقـدم وبالمسـار التـاريخي المتطور»**[2]، من الواضح إن المجتمع الأمريكي اليوم يسيطر على العالم، لأن مقولة "**داروين**" تحققت فيه، أي البقاء للأقوى والأصلح، وبمـا أن هـذا المجتمـع تتـوفر فيـه شروط الحيـاة ومقومـات المركزيـة، فإنـه خـول لنفسـه مسـؤولية الـتحكم والسيطرة في العالم باسم العولمة والعالمية، ورعاية حقوق الإنسان... إلخ.

وما نلخص إليه أن المعرفة تتأرجح بين الذات المدركة، والشواهد المادية المبـاشرة وبين الحقيقة الرياضية المجردة، وما يجمعهـا هـو إنكـار الإنسـان المتجـاوز للطبيعـة المادية، ومنه فإن عملية الإدراك تتم بشكل مادي علمي، موضـوعي محايـد يسـتبعد مركزية الإنسان.

(1) نقلا عن: أوفي تشولتر، كانط، ترجمة أسعد رزوق، ط1، المؤسسة العربية للدراسات والـنشر، بيروت، لبنان، 1975، ص168.

(2) عبد الوهاب المسيري، دراسات معرفية في الحداثة الغربية، المصدر السابق، ص255.

- **علمنة الرؤية:**

هي العلمنة الشاملة للإله والطبيعة والإنسان والتدين، والمقصود بها رؤية الإنسان للكون وعناصره الثلاث الإله- الطبيعة- الإنسان:

1. **الإله:** هو مركز العالم- الإنسان والطبيعة-، بحيث أنه يبقي خلق العالم لغرض، أي هدف مصدر تماسك العالم ووحدته ونظامه،والعلمنة الشاملة لمفهوم الإله تتخذ عدة أشكال ودرجات:

- الخالق يتجلى في الطبيعة أو التاريخ أو الإنسان، فهو يتجاوزها لكنه في نفس الوقت هو جزء منها يكاد يساويها، فهو بذلك القوة التي تسري فيها، فيصبح هو ذاته الطبيعة، أو شعب بعينه أو التاريخ وقوانينه، وهذا ما يعرف بنقطة وحدة الوجود المادية.
- بما أن الإله خلق العالم من مادة محضة، وقرر تسييره حسب قوانين طبيعية فهو بذلك: « **يصبح مسؤولا عن البدايات، وربما عن النهايات أيضا، أما حياة الإنسان في الدنيا والزمان فهو خاضع لقوانين الطبيعة الكامنة في المادة** »[1].

2. **الطبيعة:** بمعنى استبعاد الإله والإنسان من الطبيعة، باعتبار أن الإله هو المركز المتجاوز للكون- وحدة الوجود المادي-، والإنسان هو مركز العالم، بحيث بمقدوره تجاوز النظام الطبيعي، ومن هنا تزول الثنائية وتسود الواحدية، أي إسقاط الثنائيات المتقابلة وإعدام القيم **وتتم عملية علمنة الطبيعة على مراحل:**

- بدل أن نؤمن بأن الطبيعة من صنع الإله، يسود الإيمان بان الإله يتجسد تماما في الطبيعة، وأن الطبيعة تعبر عن الإله تعبير كاملا، ومنه تصبح هذه الأخيرة موضع عبادة الإنسان وتقديسه، وهذا ما نلاحظه في الربوبية.

(1) عبد الوهاب المسيري، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، ج2، المصدر السابق، ص280.

- بعد أن يتحد الإله بالطبيعة ويذوب فيها- موت الإله-، يصبح التصور أن العالم مكون من مادة واحدة مكتفية بذاتها، هذه الأخيرة تحوي كل ما يحتاجه الإنسان، فهي: « **مادة عامة لا قداسة، ولا خصوصية لها، هذه المادة خاصة لقانون طبيعي مادي واحد، سواء أخذت شكل شجرة أو فراشة أو إنسان، فقد تتسم بالتنوع والتعدد المبدئي، لكنها تتسم أيضا بالوحدة النهائية، بحيث لا تسمح بوجود ثغرات** »[1].

من خلال هذان الموقفان تصبح الطبيعة مادة استعماليه لا قداسة لها، وظيفتها تحقيق منفعة الإنسان، وهذا يتطلب: « **استهلاك مصادر الطبيعة بمعدلات كبيرة، مما يؤدي إلى التلوث البيئي، أي موت الطبيعة، كما أننا نلاحظ الإله والإنسان والطبيعة يتحدون ليكونوا وحدة كونية تؤدي إلى فناء الكون، ومنه يصبح الإنسان جزء من الطبيعة تابع لها فهي مرجعيته المادية النهائية** »[2].

3. **علمنة الإنسان:** تعتبر نقطة البدء الحقيقية في العلمانية الشاملة، فالإنسان ما هو إلا كائن طبيعي مادي، ونقطة الاختلاف بين ما هو إنساني وما هو غير إنساني، هو: « **الاختلاف في الدرجة لا في النوع، وفي الكم لا في الكيف، ومن هنا يتم تفسير الإنسان في جوانبه وأبعاده كافة، وفي ماضيه وحاضره ومستقبله، بما هو غير إنساني** »[3]، بمعنى سحب الإنسان نفسه من عالم الإنسان، ووضعه هو الآخر في عالم الأشياء، بحيث يستبعد ما هو إنساني مركب، ثم يسود منطق الأشياء، ويسري قانون طبيعي مادي واحد على الإنسان والطبيعة، وهذا ما تشير إليه بعض الأدبيات الغربية بمصطلح التشيؤ، عند تناولها لظاهرة

(1) عبد الوهاب المسيري، الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان، المصدر السابق، ص215.
(2) المصدر نفسه، ص ص215، 216.
(3) عبد الوهاب المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، ج1، المصدر السابق، ص154.

التحديث ومع هذا نجد أن الإنسان هو في النهاية مركز الكون الـذي أدعـى أنـه فقد مركزيتـه، وتمـت مسـاواته وتسـويته بكـل الكائنـات الأخـرى وتـتم علمنـة الإنسان- رده إلى الطبيعة- على عدة مراحل:

- حيث تقسـم حيـاة الإنسـان إلى مجـالات مختلفـة، فيصـبح كـل مجـال موضـعا للحلول، يتحرك حسب قوانينه.
- يصبح لكل مجال آليته، وأهدافه وأغراضه، ومعاييره المستقلة عن الإنسـان وعـن المجتمع الإنساني، أي أنه يصبح مرجعية ذاته مكتفيا بذاته.
- يستمد كل مجال معياريته مـن ذاتـه، ويـتم الحكـم عليـه مـن منظـور كفاءتـه في تحقيق أغراضه، حيـث يسـتمد كـل نشـاط شرعيتـه مـن مـدى نجاحـه في تحقيـق أهدافه؟، فتصبح بذلك: « **المعايير في المجال الاقتصادي اقتصادية- الـربح التنميـة-، وفي المجال السياسي سياسة- مصلحة الدولة العليا-، وفي المجـال الجـمالي جماليـة- التناسق-، وفي المجال الجنسي جنسية- الأداء الكفء... الخ** »[1].

في هذه المرحلة ينفصل كل مجال عن أية غائية خارجة عنه، سواء كانت هذه الغاية دينية أم أخلاقية أم إنسانية، ويتحرر منهـا، أي يفلـت مـن قبضـة الإنسـان، فتتفتت مجالات الحياة الإنسانية، وتتحول إلى مجـالات غـير مترابطـة، مثـال ذلـك قول "**المسيري**": « **وبدلا من الحديث عن الحضارة الأمريكيـة الحديثـة، أشـير الآن إلى ما أسميه- الحضارة الاسـتهلاكية العالميـة-، التـي تتسـم منتجاتهـا الحضـارية- الهامبورجر، البلوجينز، الديسكو... الـخ-، بأنهـا لا طعـم ولا لـون لهـا، ولا تنتمـي لأي تشـكيل حضـاري، وإنمـا هـي حضـارة معاديـة للحضـارة، حضـارة مضـادة (بالانجليزيـة: أنتـي كلـتشر Anti-Culture) تحـاول تقـويض كـل التشـكيلات**

(1) عبد الوهاب المسيري، الحداثة والخطاب الحداثي، ط2، دار الشروق، مصر، 2002، ص74.

الحضارية الأخرى بما في ذلك الحضارة الأمريكية نفسها- برغم أصولها الأمريكية-، وأن الغزو الثقافي ليس غزو الثقافة الغربية لنا، فهم لا يصدرون لنا "شكسبير" "وموزارت" و"بوشكين"، وإنما غزو كهذه الحضارة الاستهلاكية العالمية، لكل الحضارات وتقويضها لظاهرة الإنسان!»[1]، يرى "**المسيري**"أن الأخلاق في هذه المرحلة هي ما يجرده العلم الطبيعي من تجاربنا الحسية أو المادية، ولا يمكن تصور أخلاقا خارج نطاق هذه التجارب، بمعنى أن الخير والشر ليس وصفا لمقولات مطلقة، أو شبه مطلقة متجاوزة للدوافع المادية للبشر، وإنما هي: « **وصف لسلوك بعض الناس، وردودهم الفردية الواردة من تجاربهم المختلفة** »[2]، لذلك فالخير أو الشر في الأخلاق: « **يشكلان نقطة اتفاق بين الناس، لكنها قابلة للتفاوض** »[3]، مما يؤكد أنها قيم نسبية، وهكذا تظهر المنظومة الداروينية باعتبارها المنظومة الأخلاقية الوحيدة الواقعية، أو الممكنة ففيها: « **يتراجع التفاهم والتراحم الإنساني المحرك للجماعات الإنسانية، ويحل محله الصراع والتنافس بين الأفراد** »[4]، وهذا يمثل الوضع الطبيعي للإنسان الطبيعي، فيترتب عنه تفاقم الإنتاج وفصل من لا كفاءة مادية له عن العمل، فهذه المرحلة توصف حسب "**المسيري**": « **بالمرحلة البطولية المادية** »[5]، كما ظهرت أخلاقيات المنفعة المادية التي تجلت بوضوح في المذهب البراغماتي مع ممثليه الذين يقدمون المنفعة الفردية، والربح السريع، وتحقيق أكبر قدر من المنافع،

---

(1) عبد الوهاب المسيري، رحلتي الفكرية في البذور والجذور والثمر، المصدر السابق، ص467.
(2) عبد الوهاب المسيري وفتحي التريكي، الحداثة وما بعد الحداثة– حوارات لقرن جديد، ط1، دار الفكر المعاصر، بيروت، 2000، ص56.
(3) عبد الوهاب المسيري، دراسات معرفية في الحداثة الغربية، المصدر السابق، ص259.
(4) المصدر نفسه، ص118.
(5) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

واللذات على أي مبدأ آخر، كل هذا يؤكد أن العلمانية الغربية تجعل من فلسفة القوة، والبقاء للأقوى اللبنة الجوهرية في تأسيسها، ومنه يرى "**المسيري**": « **أن هذه الأفكار ومعالم المجال الفلسفي السابقة، توحي بتأزم الوضع الحداثي في الحضارة الغربية**»[1]، فنحن نفهم من كل هذا أن مرحلة العلمانية بدأت تشهد نوعا من الانحلال والتفسخ الأخلاقي، وتعبيرا عن هذا يستشهد "**المسيري**" بفكرة "**شوبنهاور**" الذي يضع: «**إرادة الحياة مقابل الموت والفناء، فالحياة هي الجسد، وإرادة الحياة هي إرادة الجسد، فالجسد كله ليس إلا إرادة تجسدت**»[2]، يوضح "**المسيري**" أن هذه الإرادة تعبر عن نفسها من خلال نشاط أساسي هو الجنس أو التناسل حيث يستكمل استشهاده بقول **شوبنهاور**: « **إن النسل هو الغرض النهائي لكل كائن عضوي، والتناسل هو أحد أقوى الغرائز، إذ هو الوسيلة الوحيدة التي يتسنى للإرادة بها أن تقهر الموت**»[3]، فالهدف من توظيف "**المسيري**" لهذه الفكرة هو أن يبين كيف تحقق الإرادة ثقتها بسلامتها من خطر الموت، لذلك تعمدت أن لا تضع إرادة النسل تحت رقابة الضمير، والعقل بما له من تأمل ومعرفة، لذلك نجدها تخضع لمنطق الطبيعة اللاشعورية، التي تغيب فيها سلطة الوعي أو الأنا الأعلى.

إذا ما يفهم من هذا أن أعضاء التناسل تمثل محور الإرادة في عصر العلمانية فهي على حد قول "**المسيري**": « **إنها المركز الذي يقابل المخ الذي يمثل المعرفة** »[4]، وهذا ما يؤكد لنا مركزية الإنسان حول ذاته الطبيعية، بحيث يصبح

(**1**) عبد الوهاب المسيري وفتحي التريكي، الحداثة وما بعد الحداثة، المصدر السابق، ص61.

(**2**) نقلا عن: عبد الوهاب المسيري، دراسات معرفية في الحداثة الغربية، المصدر السابق، ص ص65، 68.

(**3**) المصدر نفسه، ص67.

(**4**) المصدر نفسه، ص259.

تطوره مرهون بجسده وحتمياته المادية التي تنفي إرادته الحرة، وقدرته على الاختيار في غياب توجيهه العقلي الواعي، وبهذا المنحى يكون الإنسان مصدر كل قيمه التي تضمن له اللذة والمنفعة، لأن أخلاقيته كامنة فيه ونابعة منه، فهو الذي يفرض الواقعة التي تخدم مصالحه، إذ أن هذا الأمر هو حكر على الإنسان القوي فقط حسب أخلاق القوة، أما الإنسان الضعيف فعليه أن يتكيف مع أخلاق البراغماتية حتى يضمن بقائه، إن هذا الوضع المادي المعبر عن الأخلاق، جعل أفراد المجتمع يتحولون إلى مادة وظيفية لتحقيق أغراضهم سواء في العالم الغربي أو العالم الثالث في سياق الحداثة المنفصلة عن القيمة، ومن أهم الأدلة والأمثلة التي تعكس لنا هذه الرؤية بوضوح وتؤكدها، وحسب رصد "**المسيري**" لها نقوم بتحليل البعض منها كالآتي: فمثلا: « **وضعية (العاهرة) في الغرب بدأت تحقق قبولا اجتماعيا، والشأن نفسه بالنسبة لوظيفة (الراقصة) في الشرق بسبب غياب المرجعية الدينية والأخلاقية**»[1]، فإذا كان الهدف من اللباس في الماضي هو ستر الجسد، فإنه في ظل الحداثة المنفصلة عن القيمة أصبحت الغاية منه جدب الأنظار، وشدها إلى الجسد وتعميق الإحساس باللذة، والتسخين الجنسي، أي بمعنى أصبح من الضروري ارتداء الألبسة العارية، كألبسة النسوة الداخلية مثلا كمظهر خارجي اجتماعي رسمي بحجة التطور والتفتح... الخ، وهذا ما نشاهده في مجتمعاتهم ومجتمعاتنا اليوم التي انفصلت عن القيمة في الكثير من المجالات، ومن جهة أخرى يعمد "**المسيري**" إلى تقديم مظهرا آخر يعبر عن انفصال الجنس عن القيمة، يتمثل في: « ممارسة الجنس العرضي بالإنجليزية (**Casnalsexx**)، أو

(**1**) نقلا عن: عبد الوهاب المسيري، دراسات معرفية في الحداثة الغربية، المصدر السابق، ص258.

الجنس الفوري (**Instantsex**) »[1]، فهو يعبر عن رغبة الإنسان في إشباع ميوله الجنسية في أي وقت، ومع أي شخص خارج إطار تحديد أي تركيبة إنسانية فردية، أو أية عواطف خارج إطار القيم الأخلاقية، الاجتماعية، ومصدر القيمة في هذا الجنس هو مدى كفاءة الشخص على الأداء العضوي الجنسي، ومدى نجاحه في تحقيق اللذة لنفسه، وهذا ما يعبر عن علمنة كل روابط السلوك الإنساني في صورته الحداثية.

* الذات الإنسانية بمواجهتها للعالم تجدها منفصلا عنه غريبا عليه، مجرد مادة نسبية محايدة خاضعة لحركة المادة وحسب.

* انتقال العملية من مجالات الحياة العامة إلى حياة الإنسان الخاصة: « **ومن خارجه- السوق، المصنع- إلى داخل ذاته أيضا أحلامه** »[2].

* تتصاعد هذه العملية إلى أن يصبح المجتمع بأسره مجالات غير متجانسة، غير مترابطة متناثرة لا يربطها رابط، ومن ثم: « **يتزايد تحدد النشاطات والوظائف، وعدم تشابكها مع أية نشاطات أو وظائف أخرى** »[3]، لقد عمل "**المسيري**" على تقديم نموذجين أو نوعين يفسران فكرة الإنسان الطبيعي الذي يعد لب العلمانية وهما:

- **الإنسان الاقتصادي**: بصفة عامة ثم يتدرج في تخصيص الحديث على إنسان "**أدم سميث**" (**Adam Smith**)[4]، الذي يكون دافعا للضرائب، إذ نفهم من هذا إنه إنسان رأسماليا يسعى وراء الربح السريع، وتحقيق المنفعة، والملكية

(**1**) عبد الوهاب المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، ج1، المصدر السابق، ص215.
(**2**) عبد الوهاب المسيري، الحداثة والخطاب الحداثي، المصدر السابق، ص75.
(**3**) المصدر نفسه، ص76.
(**4**) عبد الوهاب المسيري، دراسات معرفية في الحداثة الغربية، المصدر السابق، ص135.

الخاصة للوسائل الإنتاج، فهو شأنه شأن الإنسان الطبيعي تشده حتمية الإنتاج، والإنتاجية، ولا يمكن له تجاوزها، إذن هو إنسان بعيدا عن القيمة أو في قطيعة معها، حاله حال إنسان **"كارل ماركس"**، بطل الإنتاج) على تعبير **"المسيري"**، مما يعني أنه إنسان إشراكي يخضع للسياسة البيع والشراء، أو سياسة الاستهلاك والاستثمار، والاستيراد والتصدير في إطار المصلحة العامة والمشترطة، التي تسيرها الدولة الاشتراكية، بحيث: «**تضمحل الخصوصية الفردية، والغايات العليا في إطار ما يسمى بالاقتصاد العام، أو المادية الماركسية**»[1]، إذا يعيش الإنسان العبثية أو التشتت أو الصراع الناتج عن عدم التكافؤ بين ما تريده الذات، وما يريده الآخر، أو الغير أو المجتمع.

أما النوع الثاني حسب "**المسيري**" فهو:

- **الإنسان الجنسي أو الجسماني:** الذي نجد معناه الجنساني عند **"فرويد"**[2]، من خلال فكرة "**اللبيدو**" التي تكون وليدة الصراع بين الأنا الأعلى والهو، بسبب تعرض مطالب النفس الإنسانية مع سلطة الضمير، والقيم الاجتماعية والدينية، وفكرة الجسماني نجدها عند "**بافلوف" (Bavlouv)**[3]، التي وضحها من خلال ارتباط اللذة بالمثير والاستجابة، وذلك في تجاربه المطبقة عن- الكلاب والقردة- وتوضيحه لكيفية تحقق اللذة الحسية، من خلال المثير المادي.

"فالمسيري" من خلال هذا النوع أراد التأكيد على أن الإنسان الجنسي أو الجسماني هو إنسان لا واعي يقدس اللذة والشهوات، ولا يطلب إلا ما يتماشى

(1) عبد الوهاب المسيري، دراسات معرفية في الحداثة الغربية المصدر نفسه، ص146.
(2) عبد الوهاب المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، ج1، المصدر السابق، ص195.
(3) عبد الوهاب المسيري، دراسات معرفية في الحداثة الغربية، المصدر السابق، ص210.

مع رغباته، وغرائزه وأهوائه، فهو كائن أحادي البعد، خاضع للحتميات النفسية اللاشعورية التي تفقد فيها الذات الواعية وعيها بما تفعل، ويتساوى فيها الإنسان مع الحيوان، لاشتراكهما في السلوك المنسلخ عن كل القيم الأخلاقية، والفضائل الإنسانية المتعالية عن الرذيلة.

وليبين "**المسيري**" عملية علمنة الإنسان، قام بإعادة صياغة صورة الإنسان على النحو التالي:

- النظر إليه منعزلا عن كلية الإنسان، أي بعيدا عن مضمونه الاجتماعي والإنساني؛ إنه إنسان مادي بحت.
- يصبح بذلك الإنسان ظاهرة واحدية غير مركبة، أي خاضع لكيانات، ومنه يرد إليها ويذوب فيها؛ ينحل فيها "الحلولية".
- تبسط ظاهرة الإنسان، إذ يصبح مجرد موضوع لدراسة، وبذلك يتم إخضاعه لقواعد ذات طابع مادي كمي، وهذا ما يدعي: « **الترشيد المادي** »[1]؛أي تحويله إلى شيء من الأشياء الجامدة.

ومنه فعلمنة الإنسان هي إعادة صياغة الواقع الاجتماعي، والإنساني في إطار نموذج الطبيعة، أي استبعاد كل الاعتبارات الدينية، والأخلاقية والإنسانية، ومنه اختفاء الحيز الإنساني.

3-2- علمنة الدين:

نظرا لدور الدين عامة في تكوين الأمم باعتباره نوعا من الوحدة في شعور الأفراد الذين ينتمون إليه، فهو من أهم الروابط الاجتماعية التي تربط الأفراد

(**1**) عبد الوهاب المسيري، العلمانية الجزائية والعلمانية الشاملة، ج1، المصدر السابق، ص204.

بعضهم ببعض، يرى "**المسيري**" أن عملية **التدين** تأخذ مشكلتين مختلفتين ومتشابهتين وهما:

- يحل الإله في المؤمن فيصبح الإله أمر خاص بالضمير الشخصي- الإنساني-، وبدل أن يكون التدين إيمانا بالغيب، يتجلى في التاريخ فيترجم نفسه إلى طريقة للتعامل مع البشر، معاملات منفصلة عن العبادات، ومنه فالعلمنة هي تصالح الدين مع الواقع، أي يصبح الدين واقعي، بمعنى يستمد معياريته من الواقع، كما قد يصبح التدين على عكس ذلك، أي: « **طريق لتنظيم العلاقة بين الإنسان وربه فحسب** »[1]، بمعنى أن الدين تجربة والتدين منهج تلك التجربة، لضبط العلاقة بين الإنسان وخالقة.
- ويرى "**المسيري**": « **أن الإنسان بذلك يحاول أن يتحرر من سيطرة المادة، ليحقق صفاء روحي يؤهله للحلول الإلهي، ووحدة الوجود الروحية، ومنه يتوحد الخالق بالمخلوق، ويصبح المؤمن شخصا يمجد ذاته، بدلا من أن يحاول تهذيبها، وكبح جماحها عن طريق تطبيق تعاليم دينه، وبدلا طاعة الخالق، فإنه يطوعه بحيث يعطي شرعية لكل أفعاله، ومنه تصبح القضية، كيف نحقق الخلاص لأنفسنا، ونتمكن من هزيمة الآخرين؟، لا كيف نصلح عالمنا الداخلي، ونؤسس المجتمع الخارجي من خلال طاعة الله، والهدف الأساسي من التجربة الدينية في هذه الحالة، هو الخلاص الشخصي وحسب، دون الاهتمام بالآخرين أو التاريخ أو عالم السياسة، ومن هنا يتم التركيز على الحياة البرزخية وعذاب القبر والحساب، وموعد قيام الساعة، والاهتمام بتراكم الحسنات، وتقدير قيمها وحسابها** »[2].

(1) عبد الوهاب المسيري، العلمانية الجزائية والعلمانية الشاملة، ج1، المصدر السابق، ص308.
(2) عبد الوهاب المسيري، إشكالية التحيز رؤية معرفية ودعوة للاجتهاد: المقدمة فقه التحيز، ط3، المعهد العالمي للفكر الإسلامي هيردن فرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية، 1998، ص70.

إن الاهتمام هنا هو في واقع الأمر اهتمام واحدي مادي فعلا، روحي اسما، ومنه لا يصبح الهدف هو التعبير عن طاعة الإنسان للإله وابتغاء مرضاته، وإنما التمركز حول الذات والنجاح الإمبريالي العلماني في الدنيا، ويصبح الفرد المتدين أكثر أهمية من الدين وجماعة المؤمنين نفسها، فتتصاعد بذلك معدلات العلمنة، ويصبح معيار المنفعة هو المطلق، في هذا الشكل يصبح الخالق قوة متجلية في الطبيعة، أو في التاريخ فيصبح الخالق نفسه هو الطبيعة وقوانينها، والتاريخ وقوانينه، وبالتالي جعله المرجعية المادية النهائية وهي وحدة الوجود، وهي النقطة التي يتم الإدعاء فيها بأن الإله يعرف بالعقل وحده، أي بالخطوات نفسها التي يتم عن طريقها معرفة الدين والتحكم فيها، ومن ثم فإن: « **قوانين التاريخ هي العناية الإلهية متجسدة في حركة التاريخ المادية** »[1].

وقد تظهر لنا اتجاهات دينية ربوبية ترى إمكان الوصول إلى فكرة الإله من خلال دراسة الطبيعة، وقوانينها دون حاجة إلى وحي، وتظهر فكرة وحدة الأديان، ومن بعدها ما يسمى- العبادات الجديدة-، وسواء عرف الإله بالقلب وحسب، أو بالعقل والحواس، وسواء كان الإله حالا في الإنسان أم حالا في كل من الطبيعة، وعقل الإنسان، فإنه بذلك يفقد النسق الديني فعاليته، فينكمش في عالم الذات، أو يصبح نسقا معرفيا مستقلا، فينظر إليه باعتباره نسقا من بين انساق مختلفة، له قوانينه الخاصة التي لا تسري إلا عليه: « **ويشبه الانتماء الديني حينئذ الانتماء إلى النادي للعب الشطرنج على حد قول المفكر الفرنسي "هكسين رود سونا"**»[2].

كذلك يمكن أن يميد النسق الديني ليطابق تماما النسق العقلي والعلمي، ويفقد تجاوزه ويصبح النسق الديني مثل النسق الطبيعي أو العقلي، فمن خلال

---

(1) عبد الوهاب المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، ج1، المصدر السابق، ص70.
(2) المصدر نفسه، ص260.

النمطين السابقين يظهر لنا النموذج العلماني من خلال حلول الإله في- القلب-، الإله يعرف بالعقل وحسب، الإله هو الطبيعة، بل يمكن توليد النماذج المعرفية، والأخلاقية العلمانية التي تدور في إطار المرجعية المادية من داخل النسق الديني نفسه، كما فعل "**سبينوزا**" (**Spinoza**)، وكما فعل بعض العقلانيين الماديين في العالم الخارجي، والعربي عن وعي أو عن غير وعي أي بصفة قصدية أو بدونها.

من أشكال علمنة الدين نذكر: « **تبعية النص المقدس كحوادث التاريخ المادية، وقوانين الطبيعة والأشكال الأخرى الشائعة لعلمنة الدين، ربط الدين بالقومية والإثنية** »[1]، بحيث يتداخل القومي والديني والنسبي والمطلق وتهيمن المرجعية المادية، ويأخذ هذا شكل الكنيسة القومية، مثل بعض الكنائس البروتستانية، والكنيسة الألمانية التي أساسها النازيون بضرب الكنائس المسيحية الحقيقية، فالمجتمع النازي حول الشعب الألماني إلى مطلق ومرجعية نهائية مادية، وأستمد من هذا المطلق المادي منظومة أخلاقية مادية تقول: « **ألمانيا فوق الجميع، وباسم هذا تم ضم المجال الحيوي لألمانيا، وتم تطهيره من العناصر البشرية غير المرغوب فيها مثل- اليهود والغجر والسلاف- عن طريق الترحيل والإبادة، وهي عمليات لا يمكن محاكمتها من منظور أية قيم مطلقة** »[2].

ومنه فالمنظومة العلمانية الشاملة ترفض أية مرجعية متجاوزة، ولا تقبل إلا ركيزة نهائية كامنة في المادة، تسطير على هذا النوع من الترشيد: « **فكرة غياب الكل، التي تشكل الانطولوجيا الغربية، ويعبر عنها إسلامياً بنسيان الإله** »[3].

(1) ساطع الحصري، آراء وأحاديث في العلم والتربية والأخلاق، ط1، مركز الدراسات الوحدة العربية، بيروت، 1985، ص200.
(2) عبد الوهاب المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، ج1، المصدر السابق، ص261.
(3) المصدر نفسه، ص312.

يعني أن العلمانية الشاملة ما هي إلا انعكاس لرؤى فيلسوفها الأول على رأي **"المسيري"** **"نيتشه"**، الذي قال بموت الإله، وظلال الإله وأن الإله فقد اسمه، وبالتالي التسليم بعدم وجود أصل من أي نوع، وإلغاء كل الثنائيات التي يمكن أن يرد إلهيا العالم في تركيبته، يقول **"المسيري"**: « **إن شحوب الإله بلغة "نتشه" يؤدي إلى عالماً بل أصل رباني- بل بلا أصل على الإطلاق، لا توجد فيه ثنائيات من أي نوع- الدوال ملتحمة فيه تماماً بالمدلول، ولذا لا توجد فيه لغة، وإن وجدت فهي لغة الجسد** »[1]، وعن الفلسفة العدمية يعقب "أنور الجندي" في كتابه **الفكر الغربي- دراسة نقدية**- عن "**نتشه** " خاصة « بالقول: أما نيتشه فإن فلسفته تقوم على الحقد والكراهية كأساس لبناء السوبرمان أو الإنسان المتفوق، فلكي نصل إلى خلق الإنسان المتفوق لابد من أن نحطم كل شيء، وندمره، لكي نخلق الخلق الجديد الذي نريده، ولكن كيف يمكن أن نحطم وندمر دون أن نكره ونحقد، فعلينا أن نكره ونحقد أولا ثم تدفعنا الكراهية والحقد إلى التحطيم والتدمير ويرى نيتشه أن البر والتقوى والمحبة والخير هي أخلاق الضعفاء وقد أمضى نيتشه نحوا من عشرين عاما وهو في جنون يكاد يكون مطبقا إذ كان في الدور الأخير من السلفس وهو مرض لم يقعد جسمه فقد بل أمات ذهنه وقد مات مغمورا لم ترثه جريدة ولم تذكره جامعة ولكن بعد موته ابتعث اليهود فلسفته الهدامة »[2].

العلمانية المتزايدة تؤدي إلى الابتعاد عن نسق واحد للقيم، والاقتراب من التعددية، فتعدد المنظومات القيمية، وتنوعها وتضادها، يؤدي إلى تقويض، وتفكيك

(1) عبد الوهاب المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، ج4، المصدر السابق، ص312.
(2) أنور الجندي، الفكر الغربي- دراسة نقدية، المرجع السابق، ص164.

أساس النظام الاجتماعي المتكامل، والذي يستند في قوامه على جملة من القيم والمعايير المشتركة، في مقدمتها الدين وعلى هذا النحو- إن جاز لنا التعبير-، ومع تصاعد معدلات العلمنة، وتفاعل المجتمعات مع أفكارها الإعلامية التي تبشر بمستقبل واعد بالسلام للإنسانية، وفي غياب منظومة القيم ينتقل الإنسان من إطار المنظومة العلمانية الجزئية إلى منظومة علمانية شمولية أكثر اغتصاب للقيم، واستلابً لإنسانية الإنسان، وحقوقه فيصبح الإنسان هيكلاً دون روح.

أصبح الدين بذلك أمام الطرح العلماني، ظاهرة من ظواهر المجتمع قابلة للتطور وفقاً لمقتضيات المجتمع، وحاجة العقل البشري، وهذا ما يعكس الطابع المسيحي واليهودي للمشروع العلماني الذي روجت له نظريات علمية، وفلسفية تنحدر من تلك الأصول (**النظرية العضوية والنفعية والمدرسة الطبيعية والوضعية، ونظرية العقد الاجتماعي، والمدرسة السلوكية، ومدرسة التحليل النفسي**)، وبما أن الرؤية العلمانية تؤمن بالمعرفة المادية الحسية الواقعية، ولا تعترف إلا بما هو خاضع للتجربة، وتنكر العوامل الغيبية والميتافيزيقية الإله- الوحي، الأديان... الخ، وتولي الأهمية للمادة كمحور أساسي في تأليه الإنسان كبعد مادي، وغريزي لتفسير الوجود، كما أن العلمانية في سياستها المسحية الشمولية كرست النزعة الريبية- الشكية-: « **حيث جردت المناهج التعليمية، وكذلك البحوث والدراسات العامة من كل دين، وأصبحت علمانية بحتة، ووضع التناقض النفسي لشاب المثقف أمام خيار رجعي، بين الإيمان بالله مع وصمة الرجعية، والجحود، وبين الإلحاد المقرون بالتنوير وحرية الفكر، واختارت الأغلبية الساحقة الإلحاد فراراً من التهم الملحقة بالمؤمنين، وتمشياً مع ما سمى التطور والعصرية**»[1].

(1) سفر بن عبد الرحمان الحوالي، العلمانية نشأتها وتطورها وأثارها في الحياة الإسلامية المعاصرة، ط1، دار الهجرة، المملكة العربية السعودية، 1982، ص349.

فإذا كان "**عمر بـن الخطـاب**" (**رضي اللـــه عنـه**)، جعـل الهجـرة بدايـة لتـاريخ جديد، هو تـاريخ الأمـة الإسـلامية، وذلـك في- **السـنة السـابعة عشر**-، حيـث أصـبح المسلمين متميزين بتاريخ هجري، لكن مع امتداد المد العلماني بدأ الاهتمام بالتاريخ الهجري، والذي يعكس تاريخ الأمة الإسلامية وإنجازاتها يتراجع، ويحل محله التـاريخ الميلادي يقول "**د.محمد البهي**": « **وإغفال المسلمين لتاريخ الهجـرة هـو عامـل مـن عوامل الضياع لاستقلال شخصيتهم، وفي الوقت ذاته هو عامـل مـن عوامـل إلحـاق المسلمين بغيرهم في التبعية، ولا يقل استخدام المسـلمين لتـاريخ آخـر في كتابـاتهم، ومعاملاتهم أثر عليهم في محو استقلالهم، عن إتباع إيديولوجية أخرى غـير الإسـلام** »[1]، وهذا مـا يؤكـد مسـاعي العلمانيـة إلى طمـس الهويـة الإسـلامية بكـل روابطهـا الروحية والمادية، ولعل مقولة الفلسفة المادية الماركسية "أن الدين أفيون الشعوب"، دليلا واضح بذاته على أن العلمانية مشروع لهدم الدين، وقيمه بالدرجـة الأولى، ومـا التطور والتحرر الذي يدعو إليه الغرب بأنماطه المحدثة والمعلمنة إلا وسيلة لذلك.

(**1**) محمد البهي، غيوم تحجب الإسلام، ط2، مكتبة وهبة، القاهرة، 1979، ص77.

الخاتمة:

نستنتج مما سبق تحليله في هذه الورقة البحثية أن مشروع النموذج العلـماني الحضاري الغربي المادي في الرؤية النقدية ل "**عبد الوهاب المسيري**" مرفوض وغـير مرحبا به في عالمنا العربي، خاصة أن هذا النمـوذج العلـماني في راهنـه يحكـم عـلى نفسه بالزوال، نتيجة اتساع مساحة الهيمنة المادية فيه وتجاوزه للقـيم الإنسـانية، والعبث بها في ظل أخلاقيات الإمبريالية والحرب والسياسة الصهيونية وأيـديولوجيا التفوق المركزي الغربي، بعدما كان العقل أداة تنوير العقـول، تخـلى عـن وظيفتـه التحريرية للوجدان والتصوف وأصبح خاضعا لتحكم التكنولوجيـا وحسـاباتها، أمـا الحرية فقد نشأت بهدف تحريـر الفـرد مـن كـل صـور القهـر والطغيـان الـديني، فتحولت إلى حرية عابثة مؤدية للإلحاد، أما مفهومي التقدم والفردية فقـد انتهيـا إلى الرأسمالية القائمة على استغلال الإنسان، ومن ثم فهو انشقاق تـاريخي واضـح في المفاهيم بين العلمانيـة والإلحـاد، الـدين والدولـة، السـلطة الدنيويـة والسـلطة الأخروية التقدم والتأخر، الديمقراطي والاشتراكي، وبالتالي من خلال مطرقة التحليل المعرفي والتاريخي، أي النقد الفلسفي يظهر أن المفهوم الفلسفي لمسـاعي المشروع العلماني بين إيجابيته وسلبيته تناولناه من خلال رؤية مسبقة تاريخية؛ تـفضي بنـا إلى النتائج التي يتجه إليها منذ البداية نحو الهجـوم عـلى العلمانيـة رغـم التقـدم الـذي حققتـه للعـالم إلا أنهـا شـوهت المعنـى الفعـلي للإنسـان وقيمـه وصـنعت استعمارا جديدا يقوم على الإيمان بالعلم وصناعة الحـرب بكـل أنواعهـا، والتعبئـة الأيديولوجية، كما تفعل الحركة الصهيونية التي تعمل على دعـم مركزيـة المشروع العلـماني لاختـزال الهويـة العربيـة لصـالحها، مقابـل ذلـك الإسـلام يـرفض هـذه النظـرة الفلسـفية الغربيـة التـي تفسـد الأخـلاق وتعـزل المقـدس عـن الحيـاة

وتسحق البعد الهووي للإنسانية، ومن ثم ظهرت عدة تناقضات في الكثير من المفاهيم كالعقل، الحرية، التقدم، الأمة، الفردية، الشمولية، الإنسان وهي مقولات وهمية قام عليها المشروع العلماني كآليات سحرية احتيالية لتحقيق نجاحه ومركزيته الجائرة وعن حقيقة المشروع العلماني ومؤامراته ضد العالم العربي والإسلامي الذي يعيش مرحلة التيه والدور المزيف ،نخلص مع "علي جريشة" في كتابه **الاتجاهات الفكرية المعاصرة** إلى مقاربة تعكس راهن العالم العربي والغربي في صورة تمثيلة : « الفكر أشبه بالماء، ينتقل من أعلى إلى أدني.. وعندما كنا الأعلى.. كان فكرنا.. وقبله ديننا وعلمنا.. ينتقل إلى غيرنا.. إلى الأدنى.. وعندما صرنا الأدنى.. عندما رضينا بالسفح دون القمم.. نزل إلينا كل وافد وكل رافد.. يحمل معه بعض الخير.. لكنه يحمل شراً كثيرًا بل شراً مستطيراً، يحمل مع الماء الزبد والغثاء ويحمل داخل الماء الكثير من السموم..! »» [1].

(1) علي جريشة، الاتجاهات الفكرية المعاصرة، المرجع السابق، ص67.

قائمة المصادر والمراجع

1. أنور الجندي، **الفكر الغربي- دراسة نقدية**، ط1، سلسلة ثقف نفسك، العدد04، وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، مصر، 1987.
2. أوفي تشولتر، **كانط**، ترجمة أسعد رزوق، ط1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، 1975.
3. ساطع الحصري، **آراء وأحاديث في العلم والتربية والأخلاق**، ط1، مركز الدراسات الوحدة العربية، بيروت، 1985.
4. سفر بن عبد الرحمان الحوالي، **العلمانية نشأتها وتطورها وأثارها في الحياة الإسلامية المعاصرة**، ط1، دار الهجرة، المملكة العربية السعودية، 1982.
5. عبد الوهاب المسيري وفتحي التريكي، **الحداثة وما بعد الحداثة– حوارات لقرن جديد**، ط1، دار الفكر المعاصر، بيروت، 2000.
6. عبد الوهاب المسيري، **إشكالية التحيز رؤية معرفية ودعوة للاجتهاد: المقدمة فقه التحيز**، ط3، المعهد العالمي للفكر الإسلامي هيردن فرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية، 1998.
7. عبد الوهاب المسيري، **الحداثة والخطاب الحداثي**، ط2، دار الشروق، مصر، 2002.
8. عبد الوهاب المسيري، **العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة**، ط1، ج1، ج2، دار الشروق، القاهرة، 2002.
9. عبد الوهاب المسيري، **الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان**، ط1، دار الشروق، مصر، 2001.

10. عبد الوهاب المسيري، **اللغة والمجاز بين التوحيد ووحدة الوجود**، ط1، دار الشروق، مصر، 2002.

11. عبد الوهاب المسيري، **المادية وتفكيك الإنسان**، ط4، دار الفكر المعاصر، دمشق، 2010.

12. عبد الوهاب المسيري، **دراسات معرفية في الحداثة الغربية**، ط1، مكتبة الشروق، القاهرة، 2006.

13. عبد الوهاب المسيري، **رحلتي الفكرية في البذور والجذور والثمر: سيرة غير ذاتية غير موضوعية**، دار الأمل للطباعة والنشر، مصر، 2000.

14. عبد الوهاب المسيري، **موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية: نموذج تفسيري جديد**، ط1، ج1، ج4، دار الشروق، مصر، 1999.

15. عزيز العظمة، **العلمانية من منظور مختلف**، ط2، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1992.

16. علي جريشة، **الاتجاهات الفكرية المعاصرة**، ط2، دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 1988.

17. محمد البهي، **غيوم تحجب الإسلام**، ط2، مكتبة وهبة، مصر، 1979.

18. محمد حسين هيكل، **في عالم عبد الوهاب المسيري- حوار نقدي حضاري**، ط1، ج2، دار الشروق، مصر، 2004.

19. محمد عابد الجابري، **الدين والدولة والمقاصد الشرعية، (قضايا الفكر العربي)**، ط1، ج4، سلسلة الثقافة القومية، العدد29، مركز دراسات الوحدة العربية، 1996.

20. محمد عمارة، **العلمانية بين الغرب والإسلام، (سلسلة نحو عقلية إسلامية واعية)**، ط1، دار الدعوة للنشر والتوزيع الكويت، دار الوفاء للنشر التوزيع، المنصورة، مصر، 1996.

21. منذر معاليقي، **معالم الفكر العربي في عصر النهضة العربية**، مراجعة وتقديم ياسين الأيوبي، دار اقرأ، بيروت، لبنان، 1986.

22. منذر معاليقي، **معالم النهضة العربية في الفكر العربي الحديث**، ط1، المؤسسة الحديثة للكتاب، طرابلس، لبنان، 2003.

الفلسفة العربية وإشكالية الإبداع الفلسفي

الأستاذ الدكتور بن سعيد محمد

المركز الجامعي البيٌض

1- المفهوم والأبعاد: الفلسفة العربية:

ينبغي الإشارة ابتداء، إلى أن تعريف الفلسفة العربية وتمييزه عن مفهوم الفلسفة الإسلامية، كان محل تضارب المواقف والآراء، ومن البيٌن أن مرد هذا الاختلاف هو العنصرين أو العاملين الحضاريين الكبيرين المتمثلين في اللغة والدين، حيث تنسب الفلسفة العربية إلى اللغة العربية، بينما تنسب الفلسفة الإسلامية إلى المعتقد الديني المتمثل في الإسلام. إن الفلسفة العربية كما يقول الباحث اللبناني خليل أحمد خليل: « لم تكن في الحقيقة سلفة ثقافية من شعب آخر، أو قرضا حضاريا من عدة شعوب، وإنما كانت في واقعها عملية ثقافية كبرى، لعب فيها العرب دورا حاسما، وبقدر ما، تلازم الإسلام والعروبة، يصح إذن القول إنها فلسفة عربية »[1]. وهناك من رد تسميتها "العربية" إلى تلك "الروح العربية الخالصة" وليس إلى اللغة وحدها، أي التركيز على "المعنى الحضاري"، يقول عبد المنعم الحفني: «الفلسفة العربية تعبير عن الروح العربية... كقولنا الفلسفة اليونانية، أو الفلسفة الفرنسية أو الألمانية... وبتعبير حضاري، فكل من ينتسب إلى هذه الوحدة الحضارية التي تسمى الحضارة العربية، ويكتب بالفرنسية، فهو فيلسوف أو مفكر عربي وفلسفته أو فكره، هو فلسفة أو فكر

(1) أحمد خليل خليل، مستقبل الفلسفة العربية، ط1، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، 1981، ص ص7-8.

عربيان»[1]. يعترض الباحث إبراهيم بيومي مدكور على هذا التوجه ويرى أن للفلسفة الإسلامية وجود، معتبرا أن هذا الخلاف في التسمية « أشبه ما يكون باللفظي، ولا طائل من ورائه، ذلك لأنها نبتت كلها في جو الإسلام، وتحت كنفه، وكتب جلها باللغة العربية »[2].

إن الفلسفة الإسلامية مشدودة إلى أساسها الروحي الديني، ذلك أنها: « وليدة البيئة التي نشأت فيها، والظروف التي أحاطت بها. وهي كما يبدو فلسفة دينية روحية »[3]، ونعتقد أن الفلسفة الإسلامية ليست هي "الفكر الإسلامي"، فهذا الأخير كما يقول محمد البهي، هو تلك: « المحاولات العقلية من علماء المسلمين لشرح الإسلام في مصادره الأصلية: القرآن، والسنة الصحيحة، إما تفقها واستنباطا لأحكام دينية في صلة الإنسان بخالقه في العبادة، وإما توفيقا بين مبادئ الدين وتعاليمه، أو دفاعا عن العقائد التي وردت فيه، أو ردا لعقائد أخرى»[4].

وأما عبارة "الفكر العربي" فهي بداهة: « تتسع لكل ما ينتجه العرب من أفكار أو ما يستهلكونه منها، في عملية التعبير عن أحوالهم وطموحاتهم، باستثناء المعرفة العلمية »[5]. على أن هناك من يميز بين انتساب هذا الفكر إلى اللغة أو إلى القومية التي أنتجته، فمثلا يرى زكي نجيب محمود أن: « ليس كل ما يكتب بالعربية فكرا

---

(1) عبد المنعم الحنفي، المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، ط3، مكتبة مدبولي، القاهرة، 2000، ص614.

(2) إبراهيم مدكور، في الفلسفة الإسلامية، منهج وتطبيق، ط2، ج1، دار المعارف المصرية، القاهرة، 1968، ص19.

(3) إبراهيم، مدكور، المرجع السابق، ص20.

(4) محمد البهي، الفكر الإسلامي في تطوره، ط2، دار التضامن للطباعة، القاهرة، 1981، ص06.

(5) محمد عابد الجابري، إشكاليات الفكر العربي المعاصر، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1989، ص51.

عربيا، فالفكر لا تتحدد قوميته باللغة التي كتب بها، بل ينتسب إلى قومية منتجة كائنة ما كانت اللغة التي استخدمها ذلك المنتج في التعبير عن فكره...»[1]، ويضيف قائلا: « يجوز لنا أن نطلق لفظ "الفكر العربي المعاصر" على ما أنتجه أبناء الدول العربية في الثلث الأخير من القرن الماضي وفي هذا النصف المنقضي من القرن الحاضر... نريد إذن، أن نبعد عن أنظارنا ونحن بصدد البحث في الفكر العربي المعاصر، كل منقول عن لغة أجنبية، لأنه ليس فكرا عربيا، وكل قديم منشور، لأنه ليس معاصرا »[2]. طبعا، لا تخفى نزعة هذا المفكر العربي ذي التوجه الوضعي في هذا التحديد، حيث طغيان الاستناد إلى التحليل العلمي والارتكاز على الأسس التاريخية في تناول القضايا والإشكالات، وهو موقف يقفز على الكثير من الحقائق والمعطيات الكفيلة بمراجعة معنى وبدايات الفكر العربي المعاصر، ليس المقام مناسبا للبحث والتوسع فيها.

والحال، هل يمكن القول بوجود « فلسفة عربية معاصرة »؟ الواقع، أن سؤال الفلسفة في الفكر العربي المعاصر، ارتبط تاريخيا، بالإشكالية المركزية التي هيمنت عليه، إشكالية النهضة والعقلانية وما كان على صلة بها من القضايا السياسية والتحررية وغيرها. والخوض في هذه المسألة يقتضي، ألا نتجاهل ذلك الجدل والسجال الذي طال "جنسية" و"وجود" هذه الفلسفة، على اعتبار أن التأثير اليوناني في الفكر العربي الإسلامي- وهو حقيقة تاريخية لا تنكر- قد جعل جمهور المستشرقين على وجه الخصوص، يحرصون (إلا قلة منهم من أمثال منك، دي وولف ووبريهييه...) على محو كل أصالة أو تميز فلسفي عربي

(1) زكي نجيب محمود، قشور ولباب، ط1، دار الشروق، القاهرة، 1981، ص116.
(2) المرجع نفسه، ص117.

وإسلامي. فلقد طار في أذهـان الكثـيرين الاعتقـاد الجـازم بسـلامة وصـحة مـا ردده أرنست رينـان، وليـون غوتييـه وفكتـور كـوزان، وغـيرهم مـن أن الفلسـفة العربيـة الإسلامية، ما هي في حقيقتها سوى الفلسفة اليونانية مكتوبة باللغة العربيـة[1]. وإذا كان للفلسفة العربية والإسلامية من وجود، فهو وجود تميزه التبعيـة العميـاء للغـير، وهو موقف وجد معارضة وخصوما من قبل فريق آخر من الفلاسـفة والبـاحثين مـن داخل العالم العربي والإسلامي ومن خارجه:

- موقف المنكرين لوجود فلسفة عربية إسلامية: يقول عبـد الـرحمن بـدوي: « الفلسفة منافية لطبيعة الروح الإسلامية، لهـذا لم يقـدر لهـذه الـروح أن تنـتج فلسفة، بل لم تستطع أن تفهم روح الفلسـفة اليونانيـة، وأن تنفـذ إلى لبابهـا، وإنما هي تعلقت بظواهرهـا، ولم يكـن عنـد واحـد مـن المشـتغلين بالفلسـفة اليونانيـة مـن المسـلمين روح فلسـفية بـالمعنى الصـحيح، وإلا لهضـموا هـذه الفلسـفة وتمثلوهـا وانـدفعوا إلى الإنتـاج الحقيقـي فيهـا، وأوجـدوا فلسـفة جديدة »[2]، ويقـول جميـل صـليبا: «... فالعـالم العـربي لم يـتمخض بعـد عـن فيلسوف عربي كبير من طراز أفلاطون وأرسطو وابن سـينا، ولايبنتـز وسـبينوزا وكانط وبرغسون، ومعظم من اشتهروا فيه حتـى الآن لا يعـدون في نظرنـا إلا كواكـب خافتـة، تسـتضيء بنـور غيرهـا فـتلألأ دون أن تضيء العـالم بأشـعتها الذاتيـــة إلا

---

(1) لمزيد من التفصيل أنظر: محمد علي أبوريان، في كتابه "تاريخ الفكـر الفلسـفي في الإسـلام"، وكذلك: إبراهيم مدكور في كتابه "الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيق"، وهو مرجع أشـير إليـه. يعتقد غوتييه، أن العقل السامي- والعرب ينتمـون إليـه- عقـل قـاصر لا يقـوى عـلى إدراك الجزئيات منفصلا بعضها عن بعضا أو مجتمعة في غير انسجام، أنـه عقـل مباعـدة وتفريـق، بينما العقل الآري فهو عقل جمع ومزج ومزج، أنظر:

Léon Gautier, L'esprit sémitique et l esprit Ayan, Paris, 1958, PP66-67.

(2) عبد الرحمن بدوي، التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية، وكالة المطبوعات، الكويت، 1980، ص: ز.

قليلا »[1]. وأما محمد عابد الجابري فلم يكن يتردد في وصف الخطاب الفلسفي في الفكر العربي المعاصر بأنه خطاب "لا عقلاني" حيث يقول: «... لعل أهم ما يضفي خصوصية متميزة على الطابع التوفيقي للخطاب الفلسفي في الفكر العربي المعاصر هو محاولته ربط الجوانب اللاعقلانية في الفكر العربي المنحدر إلينا من الماضي، بالجوانب اللاعقلانية في الفكر الأوروبي الحديث والمعاصر، وكأن هذه تمثل المعاصرة وتلك تمثل الأصالة. والنموذج المتكرر في هذا النوع من التوفيق هو الجمع بين الغزالي وبين برغسون... وذلك إلى درجة يمكن القول معها أن الخطاب الفلسفي العربي المعاصر بمختلف اتجاهاته ومنازعه يستقطبه هذان الرجلان: أعني ميولهما الحدسية اللاعقلاني... وبعبارة أخرى إن الغزالي، لا ابن رشد، هو الذي ينطق في هذا الخطاب، هذا ما جعل منه خطابا توفيقيا في مملكة واللاعقل بقطاعيها: العربي الأصيل والأوروبي المعاصر»[2].

هذه عينة من أقوال لمفكرين عرب، تتحيز لذلك الموقف السلبي من وجود فلسفة عربية أصيلة، موقف لا تخفى نوازعه الإيديولوجية والفكرية، فوجهة نظر عبد الرحمن بدوي تصدر عن رؤية استشرافية ذات مرامي وأهداف مدروسة ومبيتة، وتصور جميل صليبا يبدو أنه يتنافى مع الموضوعية والحياد التي يستدعيهما البحث العلمي، وأما ما يراه الجابري، ففيه شوفينية ظاهرة.

وليس يخفى ذلك التقسيم الذي وضعه الجابري للفلسفة في المغرب ونظيرتها في المشرق حيث وصف الثانية بالغنوصية والإشراق واللاعقلانية، بينما اعتبر

(1) نقلا عن: محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر، ط2، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، 1982، ص156.

(2) محمد عابد الجابري، المرجع السابق، ص ص174-176.

الأولى رمزا للحكمة البرهانية والعقلانية, وفي كل مؤلفاته كلها، يتكرر القول بهذا الوهم.

- موقف القائلين بوجود فلسفة عربية إسلامية: إن إنكار وجود الفلسفة العربية والإسلامية هو إنكار للعقل وللتاريخ، وإذا كان هناك من "تقليد" فذلك لا يعني سحب بساط "الإبداع الفلسفي" من تحت أقدام الفلاسفة العرب والمسلمين، فهناك حركة فلسفية ظهرت في المشرق الإسلامي، بلغت أوجها من الازدهار في العصر العباسي، وكما هو معروف تاريخيا انتقلت هذه الحركة إلى المغرب الإسلامي، ولسنا في حاجة إلى عرض أسمائهم أو بسط إنتاجاتهم وتأثيراتهم في مجال الفلسفة. لكن الإشكال الذي اصطدم به هذا الفريق من الباحثين هو تباين آرائهم حول مسألة القول بانقطاعها أو استمرارها، منذ عصر ابن رشد، يقول أحد الباحثين العرب المعاصرين: « ما وجدت بعد وفاة ابن رشد، سوى نفر من المفكرين أقرب إلى الشراح، أو السائرين في طريق يعد طريقا متفرعا عن فلسفة هذا الفيلسوف أو ذاك، ولا يعد طريقا رئيسا أو اتجاها أساسيا في الفلسفة... فلسفتنا وقفت عند ابن رشد، فيلسوف المغرب العربي، إذ أنني من جانبي لا أصدق بأننا واجدون حتى الآن فيلسوفا عربيا صاحب اتجاه عقلي بارز، عاش بعد ابن رشد »[1]. ويعد المفكر المصري الراحل زكي نجيب محمود، من الأوائل الذين آمنوا بهذه "الانقطاع"، حيث يعتبر أنه منذ عصر أبي حامد الغزالي (القرن الحادي عشر الميلادي) ظل باب الفكر الفلسفي « مغلقا ما يزيد عن سبعة قرون، ولم ينفتح إلا في منتصف القرن الماضي، نتيجة لحركة استهدفت نهوض الحياة الفكرية العربية من كل أرجائها »[2].

---

(1) محمد عاطف العراقي، ثورة العقل في الفلسفة العربية، ط4، دار المعارف، القاهرة، 1978، ص13.

(2) زكي نجيب محمود، من زاوية فلسفية، ط1، دار الشروق، بيروت، 1977، ص05.

وفي مقابل هذا الطرح، يقوم آخر مضاد له، يعتبر أن الانقطاع الذي يقول به مثل أولئك الباحثين، ليس حقيقة تاريخية، فتواصل الفكر الفلسفي في المجتمع العربي والإسلامي، بقي قائما ولم ينقطع البتة، وهذا إذا راعينا جغرافيا العالم العربي والإسلامي، فإذا كان الانقطاع في مناطق أو جهات، فإن الأمر ليس كذلك في مناطق أو جهات أخرى وهذا ما نقف عليه في بلاد فارس مثلا، حيث انتشار فلسفة الإشراق. فبوحي من أفكار المستشرق الفرنسي هنري كوربان (1903-1978) التي ضمنها في مؤلفاته، من مثل "إنسان النور في الصوفية الإيرانية" و"تاريخ الفلسفة الإسلامية" و"الجوانب الروحية في الإسلام الإيراني" وغيرها، حيث كان يرافع على القول بوجود "حكمة اشراقية"، معتبرا أن: « المؤرخين الغربيين، قد ظلوا يعتبرون أن مصير الفلسفة في الإسلام، قد انتهى مع ابن رشد، هذا من جهة، ومن جهة ثانية، فقد أنارت أعمال السهر وردي الطريق الجديد الذي مشى علبه العديد من المفكرين والروحانيين حتى أيامنا هذه »[1]. بوحي من ذلك التأثير الاستشراقي كما قلنا، دافع بعض الدارسين على القول بتلك الاستمرارية، منذ فلسفة السهر وردي (1155-1191م) وصولا إلى صدر الدين الشيرازي (1571-1640م) وغيرهما في "إيران الحالية". فالفلسفة: « لم تمت في الشرق بذهاب أبي الوليد عنها، بل بقيت قائمة متطورة على أيدي جماعة من المفكرين الكبار... جددوا في بناء الفكر منذ القرن السادس الهجري، وحتى مرحلة صدر الدين الشيرازي، وما بعد مرحلته »[2].

---

(1) كوربان هنري، تاريخ الفلسفة الإسلامية، تعريب نصير مروة وحسن قبسي، مراجعة الإمام موسى الصدر والأمير عارف، ط2، منشورات عويدات، بيروت، 1977، ص303.

(2) جعفر آل ياسين، الفيلسوف الشيرازي ومكانته في تجديد الفكر الفلسفي في الإسلام، ط1، مكتبة الفكر الجامعي، منشورات عويدات، بيروت، 1978، ص08.

هناك قطيعة، وهناك تواصل، رغم تحفظنا على مضمون وطبيعة ذلك "الفكر الفلسفي" (المتمثل في الحكمة العرفانية) الذي يبرر القول باستمرارية الزمن الفلسفي العربي والإسلامي. وهناك أيضا عودة. فلقد استأنفت الفلسفة العربية والإسلامية نشاطها واستعادت حيويتها من جديد، مع بداية عصر النهضة العربية الحديثة في القرن التاسع عشر، وبعد ذلك مع النهضة العربية المعاصرة مطلع القرن العشرين، **لكن كيف كانت هذه العودة؟ وهل يمكن اعتبارها لحظة تدشين وتأسيس لخطاب إبداعي في الفلسفة العربية المعاصرة؟**

2- العرب والإبداع الفلسفي:

يشخص المفكر المغربي محمد عابد الجابري "أزمة" الإبداع بأنها: « حالة من التوقف والتدهور تصيب على صعيد الجدة والأصالة، أعني حالة من التكرار والاجترار الرديئين »[1]. إن أزمة الإبداع عند الجابري تعني الافتقار إلى الجدة والأصالة في الفكر العربي كأداة وكمحتوى معا. ولكن كيف يمكن تجاوز هذه الأزمة ومن ثم يكون الفكر العربي قادرا على تحقيق الإبداع، إبداع فيه الجدة والأصالة؟.

في اعتقاد الجابري، إذا أراد الفكر العربي المعاصر بلوغ تلك الغاية، فلا مناص له ابتداء، من « تحقيق الاستقلال التاريخي للذات العربية »[2]. هذا الاستقلال يتوقف على بناء شامل للفكر العربي، كمادة وكمحتوى، يقصد في الانطلاقة، التحرر من سلطة النموذج - السلف، وكذا من آليات القياس الفقهي[3].

إن بلوغ حدود ذلك الاستقلال، وبالتالي القيام ببناء ذات عربية، تملك القدرة على التحدي والاستجابة، لا يتحقق إلا « على أنقاض قديم وقع احتواؤه وتمثله

(1) محمد عابد الجابري، مرجع سابق، ص53.

(2) المرجع نفسه، ص57.

(3) محمد عابد الجابري، مرجع سابق، ص57.

وتجاوز من سلطة السلف بأدوات فكرية معاصرة، تتجدد بتجدد العلم، وتتقدم بتقدمه »[1]. ولذلك فإن عملية الإبداع تتوقف على توفر شروط، منها ما يتعلق بالتركيز على تعميم معرفة واستعمال اللغات الأجنبية بين أوساط الباحثين والجامعيين على وجه التحديد، والعمل على القيام بقراءة نقدية متفحصة للموروث الثقافي، قراءة معاصرة لا ترى حرجا في التوسل بالأدوات والمناهج والمفاهيم الجديدة والمستجدة، بغية جعلها في خدمة الموضوع، والعمل من جهة أخرى على التفتح على معطيات العصر والسعي في تحليل بنيات الواقع العربي المعاصر. إن الأخذ بهذه الإستراتيجية النقدية الشاملة- التي تنتبه إلى أهمية الاعتماد على فلسفة العلم- على مستوى التعامل مع الماضي والحاضر ومقتضيات بناء المستقبل، هي مهمة حضارية وتاريخية تدعو إلى « قيام انتلجنسيا عربية جديدة ». ومن دونها « سيبقى الفكر العربي سجين المعارف القديمة، يجترها على أنها جديدة، وسيظل يعاني ليس أزمة إبداع فقط، بل لربما من سكرات الموت، وخطر الانقراض »[2].

ولقد اهتم الباحث اللبناني ناصيف نصار بقضية "الاستقلال الفلسفي" أيضا، حيث يسجل أنه: « من وجهة وضعية الفلسفة العربية المعاصرة يمكن رد مختلف المواقف من تاريخ الفلسفة إلى موقفين: موقف التبعية، وموقف الاستقلال. أما التابعون فإنهم ينقسمون إلى قسمين: التابعين إلى تاريخ الفلسفة الوسيطية، والتابعين لتاريخ الفلسفة الغربية، وهم على اختلاف نزعاتهم، أهل اقتباس أكثر مما هم أهل ابتكار، ولكن ليست غائية الإتباع هي نفسها في الاتجاهين... فالتابعون لتاريخ الفلسفة

(1) المرجع نفسه، ص62.

(2) المرجع نفسه، ص ص62-63.

الوسيطية على العموم أشد تقليدا ومحافظة وأقل تنوعا... أما التابعون لتاريخ الفلسفة الغربية، فإنهم ينطلقون من واقع تفوق الحضارة الغربية ومن ضرورة السلوك في مسلكها للنهوض بشعوب العالم العربي من حالة الجمود والتخلف »[1]، ولكن كيف السبيل إلى الخروج من هذا الموقف الإتباعي؟.

يعتقد ناصيف نصار أن الوضعية الجدلية الحضارية التي تسود الثقافة العربية هي التي ينبغي أن تكون محل الاهتمام والنقد والمساءلة، والعمل على فهم "لماذائية" التزام المفكرين والمثقفين في العالم العربي المعاصر بهذا المذهب أو ذاك. ولقد رد نصار ذلك القصور في إبداع فلسفة عربية خاصة بهم، إلى عدم تحررهم من « هيمنة تاريخ الفلسفة على تفكيرهم »[2]. وللتخلص من هذه الهيمنة، ليس هناك من خلاص في نظر ناصيف نصار، سوى سلوك طريق "الاستقلال الفلسفي"، هذا الاستقلال الذي هو: « شرط للمشاركة الإبداعية في الفلسفة، والمساهمة الثورية في تغيير حياة الإنسان العربي من الداخل »[3].

والاستقلال عند ناصيف نصار، له معنيان: معنى عام، وآخر خاص. فالمعنى العام هو ما عبر عنه بقوله: « الاستقلال الذي نقصده ليس بالطبع انطواء على الذات، وانقطاعا على الغير والاكتفاء بالنفس. استقلال من هذا النوع في هذا العصر يعني الانتحار. وإنما المقصود هو الاستقلال السليم الذي يقوم على الانفتاح، والتفاعل الدائم والمشاركة الايجابية، لكن انطلاقا من الذات »[4].

(**1**) ناصيف نصار، طريق الاستقلال الفلسفي: سبيل الفكر العربي إلى الحرية والإبداع. ط1، دار الطليعة، بيروت، 1975، ص ص20-23.

(**2**) المرجع نفسه، ص30.

(**3**) المرجع نفسه، ص36.

(**4**) ناصيف نصار، طريق الاستقلال الفلسفي: سبيل الفكر العربي إلى الحرية والإبداع، مرجع سابق، ص36.

وأما المعنى الخاص فهو الذي يعنيه بالاستقلال الفلسفي، أي الاستقلال في الفلسفة والذي يعني عنده « تقبل النظريات الفلسفية، أيا كان عصرها بالنقد المنطقي والسوسيولوجي، وهضم عناصرها الصالحة وتحويلها في عملية إبداعية أصيلة، انطلاقا من الوعي بدور الفعل الفلسفي في الواقع الثقافي المجتمعي المتعين في الزمان والمكان »[1]. لكن هذا الاستقلال الفلسفي لا يتحقق ويتجسد إلا إذا توفرت جملة من الشروط، يحددها ناصيف نصار كالآتي:

- رفض الانتماء إلى أي مذهب فلسفي مهما كانت منزلته في تاريخ الفكر الإنساني.
- تعيين المشكلة الرئيسية، وتحديد طريقة معالجتها في علاقاتها مع مشكلات رئيسية أخرى، وع المشكلات الفرعية التي تقع تحتها.
- النقد الفلسفي، وعلى الأخص نقد النظريات الفلسفية[2].

واختصارا، إن الاستقلال الفلسفي سواء عند ناصيف نصار أو عند غيره، يعتبر شرطا أساسيا للإبداع الفلسفي. وهذا يجعلنا نصطدم بالإشكالية الإستراتيجية: كيف يتحقق الإبداع الفلسفي العربي؟.

الواقع أن الحديث عن الإبداع ينبغي ألا يخرج عن تحديد حقيقته وهويته ومعناه، ذلك أن المسألة ليست من السهولة واليسر بحيث نطلق من الأحكام دون الانتباه إلى أن البحث عن الجدة المطلقة بوصفها إبداعا، هي عملية لا تتحقق أبدا، بل لن نجد سوى الإتباع!!. يقول محمد وقيدي: «... بأي معنى كان أفلاطون مبدعا بالنسبة لمن سبقه من المفكرين اليونانيين؟ وبأية كيفية يمكن أن نحكم على

(1) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.
(2) المرجع نفسه، ص ص275-281.

ابن رشد بالإبداع والإتباع بالنسبة إلى أرسطو؟. وما الذي يكون عليه الأمر حين يتعلق بديكارت وعلاقته بالفلسفة السكولائية؟. وماذا نقول في كانط بالنسبة لديكارت ومجموع الفلسفات العقلانية من جهة، ثم بالنسبة للفلسفات التجريبية من جهة أخرى؟ »[1]. لذلك فالإبداع- كما الإتباع– يكتسي طابعا نسبيا، كما وأن كل محاولة فلسفية نصفها بالمبدعة، ينبغي أن يكون صاحبها منخرطا في مسيرة تاريخ الفلسفة.

- **والحال، كيف هو وضع طرح مسألة الإبداع أو الإتباع في الفلسفة العربية المعاصرة؟**

يضيف محمد وقيدي قائلا: الفيلسوف العربي المعاصر، يمكن أن يتعرف مهمته التي ستجعله مبدعا في الفلسفة، مندرجا ضمن تاريخها المعاصر له، إذا كان هو ذاته معاصرا لمشكلاته، وإذا يجعل منطلقه الأساسي هو المشكلات لا الفلسفات. فالفيلسوف لا يكون مبدعا إذا لم يجعل كل جهده متجها نحو مجرد الانتماء إلى تسمية من التسميات الكبرى في تاريخ الفلسفة، بل حين يجعل مجهوده متجها بصفة أقوى إلى الانتقاء إلى مشاكل عصره ومشاكل الوضع التاريخي الخاص به، حيث لا يكون الرجوع إلى الانتماءات الفلسفية إلا عبر الضرورة الأسمى التي هي الانتماء إلى المشاكل.

إن الفلسفة المبدعة ليست هي الفلسفة المتأثرة التي تقف عند حدود تأثراتها، وليست هي الفلسفة التي لا تتجاوز قيمتها، إنها تتضمن بعض الأفكار الجديدة. الفلسفة المبدعة هي الفلسفة الإشكالية، لأن الإبداع ينطلق من الإشكالات لا من

---

(1) محمد وقيدي، بناء النظرية الفلسفية: دراسات في الفلسفة العربية، ط1، دار الطليعة، بيروت، 1990، ص34.

التأثرات[1]. فلا إبداع من دون توفر شروطه في ظل وعي تام بالواقع، ومن هذه الشروط في نظر وقيدي، أن يتخلص المفكر العربي من: « إطلاقية سلطة المرجعية في طرحه لإشكالاته وفي بنائه لنظرياته... إن الإبداع يعني المساهمة، بناء على المعطيات الخاصة، في بناء النظرية الفلسفية الشاملة »[2]، إضافة إلى شروط أخرى كاللغة والأدوات والوسائل الناقلة للأفكار، وحصول إمكانية تبادل الأفكار، والبحث في معرفة الآليات التي تسمح بانتشار أفكار فيلسوف ما في أوساط فكرية مغايرة لوسطه الأصلي[3].

إن الممارسة الفلسفية المبدعة، تقتضي أن ينخرط صاحبها في واقعه، ويعمل على نقده وتحليله، أي أن الإبداع الفلسفي في الوطن العربي ينبغي أن يكون مشروطا بشروط الواقع وإكراهات التاريخ. يقول حسن حنفي: « الفيلسوف كل من يحاول التنظير المباشر للواقع محاولا التعرف على مكوناته مبدعا، دارسا الأشياء، محللا للظواهر قدر الإمكان، قاصدا إلى الأشياء ذاتها، متخليا عن المنقول إلى المعقول... إنه كل من يحاول سبر غور الواقع محصيا إياه، عدا عدا. فلا فكر إلا من واقع، ولا ثقافة إلا من شعب »[4]. ومن دون إدراك هذه المقتضيات التي تجعل الدرس الفلسفي حقيقة قائمة، سيبقى العرب المعاصرون بلا "موقف حضاري"، ذلك أن الفلسفة في نظر حسن حنفي هي "مشروع قومي حضاري"[5].

---

(1) محمد وقيدي، بناء النظرية الفلسفية: دراسات في الفلسفة العربية، مرجع سابق، ص41.
(2) المرجع نفسه، ص42.
(3) المرجع نفسه، ص45.
(4) حسن حنفي، الفلسفة في الوطن العربي المعاصر، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1985، ص41.
(5) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

وبتفاؤلية حذرة، ينظر الأستاذ حسن حنفي إلى تلك المحاولات الفكرية العربية الرامية إلى بناء مشاريع فلسفية معاصرة، نقول حذرة بسبب عدم تخلصها من التقليد، حيث أن أغلبها لا يزال مرتبطا بالقول الفلسفي الغربي، غير أن هذا الارتباط لا يعني التبعية الكاملة، ولذلك يعتقد حسن حنفي بقدرات جيل عربي جديد برفع لواء الحركة الإبداعية، العربية الروح، الأصيلة المقاصد والغايات، فيقول: «... ولكن جيلا جديدا قد يكون اقدر على الإبداع الذاتي الخالص دون استعانة بثقافة الآخر، بعد أن يكون قد تملك أدوات تحليله »[1].

3- معالم العقلانية العربية المعاصرة وربطها بالإبداع:

لاشك أن المجتمع العربي الإسلامي، شهد نقلة حضارية ملفتة منذ عصر النهضة، إذ كانت هذه النهضة تؤسس لقيم فكرية تنطلق من الإيمان بالعقل والحرية، وهو ما سمح بميلاد فكر فلسفي على أيدي نخبة من المفكرين، بعضهم انتدب نفسه للدفاع عن الإسلام، جاعلا منه محور تفكيره في كل الأوقات والظروف، كما هو الحال عند رواد الحركة الإصلاحية من أمثال الأفغاني ومحمد عبده وغيرهما... وبعضهم الآخر، جعل هدفه الأساسي هو الدعوة والتبشير بقيم ثقافية جديدة، وهو ما نجده عند أولئك المتأثرين بالثقافة الغربية من أمثال طه حسين وأحمد لطفي السيد وغيرهما... ومع بداية القرن العشرين، بدأت هذه النهضة تتسع ونشأ الفكر الفلسفي في الفكر العربي المعاصر العربي وشهد مراحل من التطور بفعل السعي في نشر التراث الفلسفي القديم ودراسته، والاهتمام بالترجمة عن الفلسفة الغربية، بالإضافة إلى شيوع التأليف الفلسفي، أي الكتابات التي تتناول الفلسفة وتاريخه. وهكذا تبلور الوعي الفلسفي العربي، من طرف

(1) حسن حنفي، مقدمة في علم الاستغراب، ط2، المؤسسة الجامعية للدراسات، القاهرة، 2000، ص536.

جيل أو أجيال، تمكنوا من الدرس الفلسفي الغـربي وعملـوا عـلى إدخالـه إلى حظـيرة الثقافة العربية المعاصرة، يقول الباحث المغربي سـالم يفـوت: « إن تاريخنـا الحـديث زاخر بالمحاولات الهادفة إلى تمثل الدرس الفلسفي الغـربي، انطلاقـا مـن نزعـة شـبلي شميل التطورية، ثـم وجوديـة عبـد الـرحمن بـدوي، فوضـعية زكي نجيـب محمـود، وشخصانية رينيه حبشي ومحمد عزيز لحبابي، وأرسطية يوسف كرم، وجوانية عـثمان أمـين، وديكارتيـة كـمال يوسـف الحـاج... حتـى النزعـات المعـاصرة التـي تنهـل مـن الماركسية أو من غيرها من الصيغ الفلسـفية الأخـرى التـي تحتـل السـاحة الفكريـة الراهنة...»[1]. وهكذا، برزت اتجاهات فلسفية عربية معاصرة[2]، تؤكـد في عموميتهـا وجود ممارسة فلسفية، وعلى وجود إنتاج فلسفي عربي متميز في تاريخ الفكر العربي المعاصر بوجه خاص وفي الثقافة العربية المعاصرة بوجه عام، إنتاج واع بأهدافه التي حددها، وبغاياته التي رسمها:

تاريخيا، رغم الوضع الصـعب الـذي كانـت عليـه الفلسـفة العربيـة الحديثـة حيث كان العقل العربي المعاصر تابعا أكثر منه مبدعا، إلا أنه لم يبق حبـيس تلـك الشروط التاريخية ويرزح تحت ضغطها. فلقد استطاع الانتقـال إلى وضـع جديـد، صار فيه أكـثر انفتاحـا عـلى القـول الفلسـفي للآخـر، مقتفيـا أثـره في الـدعوة إلى الانتصـار للعقـل والعقلانيـة، وصـارت العقلانيـة كفعـل تنـويري سـلوكا فكريـا ومنهجيا، يقول أحد الباحثين: « ليس صحيحا أن الفكر العربي وحـده الـذي عـرف منسوبا من العقلانية والتنوير من دون سائر تيـارات الفكـر العـربي الأخـرى، ربمـا كان أكثرها تشبعا بقيم العقلانية، بسبب تشربه تلك القيم مـن مرجعـه الفكـري:

---

(1) سالم يفوت، المناحي الجديدة للفكر الفلسـفي المعـاصر، ط1، دار الطليعـة، بـيروت، 1999، ص ص29-30.

(2) وضع بعض الباحثين العرب تصنيفات لتلك الاتجاهات والتيارات، مثل تصنيف جميل صليبا وتصنيف معن زيادة، وتصنيف حسن حنفي... الخ.

الفكر الليبرالي الأوروبي، لكنه قطعا، لم يكن الفكر الوحيد الذي مثل تلك القيم، فعقلانية محمد عبده ليست تقل عن عقلانية فرح أنطون، وعقلانية الكواكبي ربما تجاوزت مثيلتها لدى أديب اسحق، كما أن على عبد الرازق واحمد أمين لم يكونا أقل تشبعا بالعقلانية من طه حسين، ولا كان عبد الحميد بن باديس وعلال الفاسي أقل عقلانية من لطفي السيد...»[1].

لقد أضحى الالتزام بالعقل في تناول المسائل والقضايا، ودراستها ونقدها علامة على تكون عقلانية عربية تمتد إلى مجالات مترامية، وتتغلغل في مختلف الاتجاهات الفكرية، مما اكسب الدرس الفلسفي، حيوية وثراء لم يعهدها منذ عصر ابن رشد. وبهذا يعتبر فكر النهضة عاملا حاسما في بلورة هذه العقلانية الوليدة، عقلانية تمكنت حتى من بعض القطاعات المحسوبة على الاتجاهات الإصلاحية الدينية. «إن العقلانية (الإصلاحية) الإسلامية، قدمت مساهمة رائدة في الانفتاح على الثقافة الكونية، وفي الدفاع عن التقدم، وعن الدولة الوطنية الحديثة، وفي مقارعة الاستبداد، والدعوة إلى الحرية والعدل السياسي، وما بذرته من بذور في مجال الإصلاح الديني في القرن التاسع عشر، وجد طريقه إلى الاستمرار والتجديد مع علي عبد الرازق وعبد الحميد بن باديس وعلال الفاسي في القرن العشرين. والأمر نفسه يقال عن العقلانية الليبرالية- والحداثية- التي قدمت مساهمتها في تنسيب الفكر العربي إلى الفكر الإنساني، وفي إطلاق حركة إبداع واسعة النطاق في مجالات الفكر والفلسفة والعلوم الإنسانية وفلسفة العلوم وميدان الدراسات التراثية »[2].

---

(1) حسن حنفي وآخرون، حصيلة العقلانية والتنوير في الفكر العربي المعاصر، ط2، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، 2005، ص ص277-278.

(2) حسن حنفي وآخرون، حصيلة العقلانية والتنوير في الفكر العربي المعاصر، مرجع سابق، ص296.

وهكذا، شهد تاريخ العقلانية العربية الحديثة والمعاصرة، كما يرى حسن حنفي، ثلاث محطات رئيسية هي: العقلانية الإصلاحية والعقلانية الليبرالية، والعقلانية العلمية[1]. وفي هذه المحطة الأخيرة، وهي تمثل لحظة أساسية للقيم العلمية والابستيمولوجية وتقريب القول الفلسفي منها والانتصار لها، نستطيع أن نتوضح ونقف على: « توصيف أكثر دقة لنوعية حضور تيارات العقلانية وفكر التنوير في إطارها، فقد بدأت ملامح الجدل الفكري تتخذ صبغة تنظيرية، وبرزت الملامح الدقيقة للمرجعية الفلسفية في الكتابة والنظر، وكتبت النصوص الأكثر كثافة واتساقا، كما حضرت مفاهيم العقلانية الفلسفية بكثافة ووضوح بارزين...»[2]. ويعتقد الباحث المغربي كمال عبد اللطيف، أن هناك نوعان من العقلانية، مرٌ بهما مسار تاريخها، عقلانية وضعية وأخرى نقدية، يجمع بينهما قاسم مشترك هو « مسعاهما الفكري والمنهجي الرامي إلى المساهمة في ترسيخ مبدأ تخطي عقلانية عصورنا الوسطى ذات الطابع النصي الاطلاقي، وذلك في اتجاه الانخراط في ميدان التمرس بلغات عقلانية الأزمنة المعاصرة، واستيعاب مقدماتها الكبرى »[3]. ويصنف ذات الباحث، أعمال زكي نجيب محمود وقسطنطين زريق وأنور عبد الملك وفؤاد زكريا... في دائرة النوع الأول، بحيث تعتبر أعمالهم انعكاسا لقوة وصحة استيعاب الدرس الفلسفي الوضعي في العالم العربي المعاصر، وانعكاسا أيضا، لقدرتهم على توظيف تلك الطروحات الوضعية، معرفيا وتاريخيا، وذلك باستثمار الجهاز المفاهيمي للفلسفة الوضعية.

أما النوع الثاني من العقلانية، فتمثله من جهة، نزعة عبدا لله العروي التاريخانية، وأعمال لمفكرين آخرين لا تغيب فيهم مقدمات عقلانية العروي، من

(1) حسن حنفي وآخرون، حصيلة العقلانية والتنوير في الفكر العربي المعاصر، مرجع سابق، ص50.

(2) المرجع نفسه، ص197.

(3) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

قبيل تلك الاتجاهات الماركسية، مثلا (صادق جلال العظم، طيب تيزيني، محمود أمين العالم، سلامة موسى...، إضافة إلى أعمال باحثين في قطاعات معرفية أخرى... ونزعة نقد العقل التراثي ممثلة في أعمال محمد عابد الجابري ومحمد أركون ومختلف الأعمال التي ركزت على قراءة التراث، باستخدام المكاسب المنهجية والمعرفية التي حققتها العلوم الإنسانية في بلاد الغرب، ويضيف الأستاذ كمال عبد اللطيف قائلا: «... وهكذا فإن أعمال أركون والجابري، ساهمت في بناء أطروحات مطورة لكفاءة التعقل والتنظير في الفكر المعاصر... كما نجد في العقلانية الثاوية خلف تاريخانية العروي خيارا راديكاليا يتمثل في حرصه على الإقرار الواضح بجملة من المقدمات والنتائج في عمليات تعقله لأسئلة وقضايا التأخر التاريخي العربي... كما أن العقلانية في نصوص أركون والجابري تتخذ طابعا تجريبيا، حيث تتم محاصرة النصوص والمفاهيم والتصورات والكلمات ضمن دلالتها المبنية في إطار نظري محكوم بنظام في المعرفة، لا يمكن تجاوزه إلا بتكسيره، وتركيب نظام جديد بديل له، موصول بالمناهج الجديدة...»[1]. ولقد كانت الدراسات والقراءات التي تقصد نقد العقل العربي والإسلامي، تؤصل لصياغة جديدة للعقل الفلسفي العربي المعاصر، حيث شهد الفكر العربي المعاصر مطارحات في هذا الاتجاه، أفعال وردود أفعال متباينة. وسنعود في الفصل الأخير من هذا البحث إلى الحديث عن أركون والجابري، من خلال مقاربة لمفهوم العقل عندهما وعند طه عبد الرحمن.

ولأن في العقل- وكذلك في العلم- دلالة على التنوير[2]، والقطيعة مع أساليب، وقيم، وأنظمة معرفية سابقة، واستبدالها بأخرى كما يخبرنا تاريخ العلم

(1) حسن حنفي وآخرون، مرجع سابق، ص204.

(2) يرى حسن حنفي أن فلسفة التنوير تقوم على أن: « العقل سلطان على كل شيء، وأنه أساس النقل كما هو الحال في تراثنا الاعتزالي، وأنه مقياس لصحة العقائد، وأساس للعلم، ووسيلة للقضاء على الخرافة والجهل والخوف، واتجاه نحو العالم الحسي »، أنظر: حسن حنفي، المرجع السابق، ص307.

وتاريخ الأفكار، فإننا نستطيع القول أن: « الصياغة العقلانية هي صياغة أنوارية بالأساس، فهي كفعل فلسفي لا ترتبط بالعلوم وتطورها ودروسها المتتالية والمتجددة فحسب، بل هي أيضا ترتبط بروح التنوير الذي يمتح من العقل والعلم معا...»[(1)]. ولما كان التنوير، فعل من أفعال العقل، فهو إذن فعل عقلاني فلسفي، يقول الباحث المغربي المعاصر محمد المصباحي: « فعقلانية التنوير ليست مجرد تيار فكري أو مذهب فلسفي يؤمن بالعقل كمبدأ معرفي وأخلاقي، بل هي حركة فكرية وثقافية شاملة تجعل من العقل قضية حيوية تناضل من اجل توطيده في لمجالات الطبيعية والإنسانية والعقائدية بدون استثناء... والغاية البعيدة من وراء هذه العقلانية هي رد تجليات الوجود المختلفة لمبدأ بشري هو العقل »[(2)].

نعود ونقول مع الأستاذ عبد الله العروي: « هل نتمكن من إنجاز كل التغييرات التي نحن مطالبون بإنجازها إذا لم نراهن على العقلانية اليوم، رغم تراجع الغرب، ورغم التحفظات النظرية التي يمكن أن توجه إلى العقلانية كفلسفة؟ »[(3)]. لا شك أن الإجابة النافعة على هذا السؤال، ينبغي أن تصب في الاتجاه الذي يقتضي أن يكون التعامل مع مفهوم العقلانية تعاملا يبتعد به عن التجريد، ويمكن من الاستفادة من التجارب الحضارية لغيرنا، ومن ثم إتاحة الفرصة أمام إمكانية صياغة قول فلسفي عربي وإسلامي جديد على هذا الصعيد.

---

(1) عمر الزاوي، العقلانية الغربية وتطبيقاتها في الفكر العربي المعاصر: الدرس الابستيمولوجي نموذجا، أطروحة دكتوراه دولة في الفلسفة، كلية العلوم الاجتماعية، جامعة وهران2، 2017، ص182.

(2) محمد المصباحي، مفهوم التنوير من خلال مقالة كانط (ما هو التنوير؟)، المفاهيم تكونها وسيرورتها، ط1، منشورات كلية الآداب بالرباط، سلسلة ندوات ومناظرات رقم 87، المغرب، 2000، ص129.

(3) عبد الله العروي، العرب والفكر التاريخي، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1998، ص18.

قائمة المراجع

1. إبراهيم مدكور، <u>**في الفلسفة الإسلامية، منهج وتطبيق**</u>، ط2، ج1، دار المعارف المصرية، القاهرة، 1968.
2. أحمد خليل خليل، <u>**مستقبل الفلسفة العربية**</u>، ط1، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، 1981.
3. جعفر آل ياسين، <u>**الفيلسوف الشيرازي ومكانته في تجديد الفكر الفلسفي في الإسلام**</u>، ط1، مكتبة الفكر الجامعي، منشورات عويدات، بيروت، 1978.
4. حسن حنفي وآخرون، <u>**حصيلة العقلانية والتنوير في الفكر العربي المعاصر**</u>، ط2، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، 2005.
5. حسن حنفي، <u>**الفلسفة في الوطن العربي المعاصر**</u>، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1985.
6. حسن حنفي، <u>**مقدمة في علم الاستغراب**</u>، ط2، المؤسسة الجامعية للدراسات، القاهرة، 2000.
7. زكي نجيب محمود، <u>**قشور ولباب**</u>، ط1، دار الشروق، القاهرة، 1981.
8. زكي نجيب محمود، <u>**من زاوية فلسفية**</u>، ط1، دار الشروق، بيروت، 1977.
9. سالم يفوت، <u>**المناحي الجديدة للفكر الفلسفي المعاصر**</u>، ط1، دار الطليعة، بيروت، 1999.
10. عبد الرحمن بدوي، <u>**التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية**</u>، وكالة المطبوعات، الكويت، 1980.
11. عبد الله العروي، <u>**العرب والفكر التاريخي**</u>، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1998.

12. عبد المنعم الحنفي، المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، ط3، مكتبة مدبولي، القاهرة، 2000.
13. عمر الزاوي، العقلانية الغربية وتطبيقاتها في الفكر العربي المعاصر: الدرس الابستيمولوجي نموذجا، أطروحة دكتوراه دولة في الفلسفة، كلية العلوم الاجتماعية، جامعة وهران2، 2017.
14. كوربان هنري، تاريخ الفلسفة الإسلامية، تعريب نصير مروة وحسن قبسي، مراجعة الإمام موسى الصدر والأمير عارف، ط2، منشورات عويدات، بيروت، 1977.
15. محمد البهي، الفكر الإسلامي في تطوره، ط2، دار التضامن للطباعة، القاهرة، 1981.
16. محمد المصباحي، مفهوم التنوير من خلال مقالة كانط (ما هو التنوير؟)، المفاهيم تكونها وسيرورتها، ط1، منشورات كلية الآداب بالرباط، سلسلة ندوات ومناظرات رقم 87، المغرب، 2000.
17. محمد عابد الجابري، إشكاليات الفكر العربي المعاصر، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1989.
18. محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر، ط2، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، 1982.
19. محمد عاطف العراقي، ثورة العقل في الفلسفة العربية، ط4، دار المعارف، القاهرة، 1978.
20. محمد وقيدي، بناء النظرية الفلسفية: دراسات في الفلسفة العربية، ط1، دار الطليعة، بيروت، 1990.
21. ناصيف نصار، طريق الاستقلال الفلسفي: سبيل الفكر العربي إلى الحرية والإبداع. ط1، دار الطليعة، بيروت، 1975.
22. **Léon Gautier, L'esprit sémitique et l esprit Ayan, Paris, 1958.**

سؤال الحداثة وراهن القيم بين الانفتاح والانغلاق

في الخطاب العربي المعاصر

الأستاذ الدكتور بن طرات جلول- جامعة سيدي بلعباس

مقدمة:

يشكل سؤال الحداثة في الفكر العربي الحديث والمعاصر حجر الأساس لتلك التطورات والتحولات الفلسفية التي صاحبت مشروع صناعة شروط النهضة، أين انفرد هذا السؤال بجملة من الخصوصيات قد ساهمت في صناعة الوعي العربي، وهو ما أسس لخطاب التنوير الذي عزز منظومة القيم، واختزل كل أزمات هذا الفكر ضمن جدلية الحداثة وراهن هذه القيم التي تبنت حوار الثقافات والحضارات والأديان من جهة، وطبيعة الانفتاح على الآخر من جهة أخرى، وضمن هذا المعنى ظهرت تجليات لغة العيش المشترك على أساس أخلاق التواصل والاعتراف والاختلاف، والتأسيس للقطيعة مع ثقافة الرفض والتعصب والتطرف، وكل القيم والأفكار التي تدعو إلى تقويض وإجهاض مستقبل منظومة القيم وآليات حضورها الثقافي التنويري كنظرية في السلوك أكثر منها في المعرفة، ومن ثم حملت الفلسفة العربية المعاصرة طبيعة هذا الراهن لرسم المعالم الأخلاقية لمشروع ما بعد الحداثة، والدعوة إلى بعث أفكار سقراط وأفلاطون وأرسطو وديكارت وهيجل وكانط وشوبنهاور وروسو وبرجسون وغيرهم، لترسيخ وتعزيز مقومات الفكر الأخلاقي المعاصر الذي ينطلق من بناء وتقدير وفهم الذات أولا، ويكتمل في بناء قيم نسقية تتطابق مع جدلية المتحول والثابت داخل منظومة صراع التناقضات والأضداد التي أنتجتها الحضارة الغربية ثانيا،

ومن هذا المنظور انصرفت الدراسات العربية الحديثة والمعاصرة إلى إعادة تكييف الحوار بين تراث الماضي وثقافة الحاضر ضمن تلك الكتابات والقراءات التنويرية لأعلام هذا الفكر، لاسيما مع الجابري وأركون و"مالك بن نبي" و"طه عبد الرحمان" و"نصر حامد أبي زيد" وغيرهم، خاصة ربطهم خطاب الحداثة وراهن القيم بإعادة قراءة وتأويل وفهم الماضي، وهو ما سمح بميلاد فكر ينفتح على جملة من القضايا الفلسفية التنويرية، خاصة في بعدها السياسي والديني والأخلاقي والثقافي والاجتماعي، على غرار مفهوم الهوية والمواطنة والديمقراطية والعلمانية والإيديولوجيا، وغيرها من القضايا التي انطوت تحتها قيم الفلسفة العربية الحديثة والمعاصرة، وضمن هذه الرؤية جاءت إشكالية هذا المقال لتثير طبيعة الحداثة ومفهوم القيم بين الانفتاح والانغلاق، لاسيما أزمة الإنسان المعاصر التي حالت دون استشراف مستقبل الحضارة في مظهرها الروحي، ومن ثم نجد أن المجتمعات العربية قد اصطدمت بثورة الاتصالات والمعلومات، وهو ما جعل مشروع الحداثة يفقد الحضور القيمي للثقافة العربية الإسلامية في ربط تلك الأنماط الاجتماعية والقيم الأخلاقية بالتحولات الحضارية التي دفعت بأعلام الفكر العربي من اختزال رؤيتهم المستقبلية لراهن القيم ضمن نقد مشروع الحداثة الغربية، فالمجتمع العربي المعاصر يعيش حالة من الاغتراب على جميع المستويات، وهو ما يتجلى في تبعيتنا للآخر، خاصة ظاهرة التخلف، والغزو الثقافي، وتصدّع منظومة القيم، وبذلك يبقى السؤال مطروحا: **كيف استوعب الخطاب العربي المعاصر جدلية الحداثة والقيم ضمن رهانات التنوير والتجديد وأزمات التقليد والتبعية للآخر؟ وأين تظهر تجليات هذه العلاقة بينهما في الدراسات الفلسفية المعاصرة؟**

1- سؤال الحداثة ومشكلة الاغتراب في ثقافة الفكر العولمي المعاصر:

حمل مشروع الحداثة في الفكر العربي المعاصر كل ما أنتجته الحضارة الغربية، أين ظهرت ملامح الحوار الثقافي داخل طبيعة الصراع الإيديولوجي الذي حول الثقافة العربية إلى مجال تجتمع عنده تناقضات مشكلة الاغتراب الديني والسياسي والثقافي والاجتماعي، ومن ثم أصبح الحديث عن ظاهرة التقليد والصراع مع الآخر، والقابلية للاستعمار مظهرا من مظاهر الاغتراب التي اختزلت أثر العولمة في بلورة تلك التحديات المعاصرة ضمن ضرورة التعايش مع طبيعة هذا الفكر العولمي الذي احتفظ بخصوصياته في الصراع «... فالمجتمع العربي مجتمع انتقالي يشهد صراعا متأزما بين الفلسفة والحداثة، بين قوى التجزئة وقوى الوحدة، وبين الطبقات الحاكمة الميسورة والمتحكمة، والطبقات المحكومة المحرومة والمغلوبة على أمرها، وبين الوطنية والتبعية والتقدمية والرجعية، والعلمنة، والثيوقراطية الغيبية...الخ، باختصار أن المجتمع العربي في حالة مواجهة وضياع بين قوى متعددة متناقضة...»[1]. وضمن هذا المعنى فإن تجليات الاغتراب داخل المجتمع العربي المعاصر قد جعل أغلب الشعوب العربية تعيش استعمارا ثقافيا وإيديولوجيا، لاسيما أزمة مشروع الحداثة التي أثرت على انفتاح المجتمعات العربية على المجتمعات الغربية المعاصرة بشكل إيجابي، فالتراث الاستعماري الذي رسم معالم الفكر العربي الحديث والمعاصر قد جعل من تحولات ذلك الصراع والتفاعل الثقافي والإيديولوجي أداة للعولمة في مواجهة كل

---

(1) حليم بركات، المجتمع العربي المعاصر: بحث استطلاعي اجتماعي، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، 1984، ص18.

أشكال الاغتراب التي اصطدمت بها القومية والهوية العربية، وهـو مـا جعـل جميـع منظري القومية يدافعون عن اللغة، «... فاعتبر عبـد العزيـز الـدوري أن اللغـة هـي التي شكلت تاريخيا القاسم المشترك الأول الذي أدى إلى بدايات الوعي العربي وذلـك قبل ظهور الإسلام، من هنا اعتباره الهوية العربية شأنا حضاريا ثقافيـا وليسـت شـأنا عنصريا أو إقليميا أو دينيا...»[1].

ومن هذا المنظور فإن كل حالات الاغتراب التي يعيشها المجتمع العربي المعاصر هي حلقة من حلقات أزمة الحداثـة في ثقافـة الفكـر العـولمي المعـاصر، خاصـة مـا استوعبته ثقافات الاختلاف والتعارض بـين الانـتماءات الدينيـة والإقليميـة والقبليـة التي حولت الانتماء القومي العـربي إلى هيمنـة اسـتعمارية في صـورة الإيـديولوجيا، خاصـة عـلى مسـتوى صراع الأفكـار والأنسـاق، إلا أن لحظـة الاغـتراب التـي عرفهـا المشرق والمغـرب العـربي نتيجـة الاسـتعمار قـد أعـاد اقـتران القوميـة بالـدين واللغة والوطن، وهذا ما نلمسه في قـول الكاتـب الجزائـري "تـركي رابـح" «... بعـد دخول الإسلام إلى الجزائر (...) أخـذت الشخصـية الجزائريـة بعـدا حضـاريا وثقافيـا جديدين كل الجدّة (...)، حـين تكـوّن الشـعب الجزائـري في ظـل الإسـلام والعروبـة تكوينا جديدا نـتج مـن عمليـة امتـزاج العـنصرين الأساسـيين مـن سـكان الجزائـر، العنصر الأمازيغي القديم (البربري)، من سكان البلاد، والعنصر العربي، فأقام الجميع صرح الحضـارة الإسـلامية يعربـون عنهـا، ويـنشرون العقيـدة، والنّحلـة، ويـنشرون لواءها بلغة واحدة، هي اللغة العربية الخالدة، فاتحدوا في العقيـدة والنّحلـة، كـما اتحدوا في الأدب واللغة، فأصبحوا شـعبا واحـدا عربيـا متحـدا...»[2]، هـذه الحقيقـة التاريخيـة قـد رسـمت معـالم القوميـة والهويـة العربيـة الإسـلامية، إلا أن هـذه

---

(1) حليم بركات، المرجع السابق، ص35.

(2) المرجع نفسه، ص39.

المعالم تم اغترابها واستلابها عندما اختزل مشروع الحداثة العربيـة في امـتلاك شروط النهضة العلمية والثورة التقنية على حساب مقومات الأصالة أو تـراث المـاضي، ومـن ثم لم ينحصر سؤال الحداثة وظاهرة الاغتراب فقط في هـذه التناقضـات والصراعـات، وإنما شمل تلك الأفكار والقيم التي تعبّر عن كل مجتمع قد شكلت ملامحه الثقافيـة والدينية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية العولمة التي اعتبرهـا الجـابري وأركـون و"طه عبد الرحمان" ثقافة إيديولوجية لمجتمع عربي مغترب يعكـس مـا ذهـب إليـه ابن خلدون على أن المغلوب مولع باقتداء الغالـب، هـذه الرؤيـة الخلدونيـة تجسـد حقيقة العلاقة بين الإيديولوجيا والاغتراب والحداثة والعولمة، «... فالقراءة المتفحصة للمشهد العلمي المعاصر من المنظور الفلسفي تنبئنا بمـدى غيـاب وتراجـع مقـولات التسامح الديني وعصور التنوير الفلسفي ونظريات التقدم الحضاري، فلقد أصـبحت هذه المفردات أصناما فارغة من فرط انتهاكها واقعيا، وكأننا نشهد عودة قوية لهـوبز أو نيتشه، وغيابا ملحوظا لروسو أو كانط، وهذه الحقيقة الأوليـة نـدركها فعليـا كـما نؤولها رمزيا، فالألفية الثالثة تكلمنا بلغة العنف الذي يتفجر على نحو لا سـابق لـه، عنف مادي نعيشه ونشاهده في الحروب والانتقامات اليوميـة ذات الطـابع العـالمي، وآخر رمزيا ومضاعفا بواسطة العقائد والعنـاوين الثقافيـة، أو رمـوز المعنـى ومنـابع التأويل، هذا المشهد العالمي يجعل الكائن الإنساني في مأزق، لطالما تسامى بإنسـانيته ورفع من شأن عقلانيته التي يختص بها، وبوجه لا يشاركه فيه سواه...»[1].

هذه النظرة قد جعلـت مـن فلسـفة هابرمـاس التواصـلية ومشروع كـانط الأخلاقـي، وثـورة نيتشـه الحداثيـة حـاضرة في الدراسـات والكتابـات العربيـة

(1) عبد الرزاق بلعفروز، تحولات الفكر الفلسفي المعاصر: أسئلة المفهـوم والمعنـى والتواصـل، ط1، منشورات الاختلاف، الجزائر، 2009، ص241.

المعاصرة، خاصة تلك التحولات التي عززت خطابا فلسفيا مغايرا لمشروع ما بعد الحداثة الذي رسخه هابرماس في لغة التواصل وثقافة العيش المشترك مع الآخر، ضمن مجتمع قيم التسامح والحريات وكل ما يستهدف الإنسان المستقبلي خارج إطار الحروب والعنف والصراعات الدينية والسياسية والاجتماعية والاقتصادية، ومن ثم فإن مواجهة خطر العولمة ومظاهر الاغتراب والاستلاب التي تحدث عنها هيجل وماركس وروسو و"ميشال فوكو" ونيتشه وسارتر وغيرهم، قد تتطابق مع رؤية أعلام الفكر العربي المعاصر الذين ربطوا تساؤلاتهم وتأملاتهم الفلسفية بهذه الأزمات التي يعيشها المجتمع العربي، أين أصبح التحرر من هيمنة اغتراب العولمة ضرورة حتمية اختزلها المفكر العربي "برهان غليون" و"طه عبد الرحمان" في هذا المعنى المشترك، «... إن التحولات العولمية الجديدة قد أعطت دلالات جديدة لمفردات قديمة كالمكان والجغرافيا والتواصل، حيث صارت معاني هذه المفردات كونية وليست محلية...»[1]، هذا الخطاب يجعل من مساءلتنا لراهن الفكر العربي كدلالة لأزمة الحداثة التي استهلكت الفرد في قيم تنشئته الاجتماعية، ومن ثم يرى بعض المفكرين، «... أن لنا حداثة مشوّهة ما دامت لا تستخدم معاييرها من ذاتها، وهذا عكس المطلب الحداثي الذي يؤكد حسب صياغة هابرماس... أن الحداثة لن تستعير المعايير التي تحدد بها وجهتها من نماذج وفرها عصر آخر، بل يجب عليها أن توحد معاييرها من ذاتها...»[2]، وضمن هذا المعنى استوعب الفكر العربي المعاصر ثورة العلوم الإنسانية والاجتماعية التي انفتحت على العولمة والحداثة في ظل

(1) عبد الرزاق بلعقروز، تحولات الفكر الفلسفي المعاصر، مرجع سابق، ص227.

(2) عبد الرحمان بوقاف، الفلسفة العربية المعاصرة ومجاورة التبرير، مجلة الدراسات الفلسفية، العدد01، الجزائر، 2013، ص32.

مجتمع عربي متخلف قد اصطدم بحركات الإصلاح، خاصة تلك المعتقدات الدينية والأفكار التربوية، وكل ما له علاقة ببناء الوعي العربي، لذلك أصبحت مشكلة الاغتراب تمثل السمة البارزة لغياب هذا الوعي، «... إذ تظل هذه الإصلاحات والتجديدات التعليمية وتداعياتها المجتمعية المترتبة عليها مجرد أصداء ممسوخة ومشبوهة لها تجربة مجتمعات المركز في الغرب الرأسمالي من تطوير في نظمها وبناءاتها الاجتماعية...»[1].

وفي هذا الإطار فإن طبيعة هذا الحوار والتفاعل الاجتماعي بين مقولات الحداثة وثورة العولمة قد عزز محاولات التحديث والعلمنة دون الصراع مع القيم الحداثية التي تؤسس لمجتمع القيم والمعارف وكل ما يستهدف التنمية داخل المجتمعات العربية، وهكذا نجد أن الاهتمام المتزايد بالحضارة قد فكك البنى التحتية والفوقية للمجتمع العربي الإسلامي في معتقداته وأفكاره وقيمه وإيديولوجياته، وهو ما أنتج لنا مشكلة الاغتراب العقائدي ضمن نسق مجتمعي يمثل ذلك التحول والتغير الجذري على مستوى مؤسسات التنشئة الاجتماعية وفي مقدمتها الأسرة والمدرسة، وضمن هذا المعنى يعتقد البعض، «... أنه في ظل حال التبعية هذه تخبطت البلدان التابعة في تجاربها التربوية والتعليمية، وراحت تعاني من انفصام وازدواج المفهومات، خاصة بعد أن نالت استقلالها السياسي، وشرعت في إقامة نظم تعليمية وطنية تعويضا عن الحرمان الطويل للقطاعات العريضة من مواطنيها، عندئذ عجزت تلك البلدان عن تبني مفهوم محدد للتعليم، هل هو خدمة أم استثمار؟...»[2]، ومن هذه الزاوية حاول الجابري أن ينقد العقل

---

(1) محمد عبد الخالق مدبولي، الشرعية والعقلانية في التربية: دراسة نقدية في الفكر والممارسة، تقديم حامد عمار، ط1، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، 1991، ص31.
(2) محمد عبد الخالق مدبولي، الشرعية والعقلانية في التربية، مرجع سابق، ص75.

العربي لينفتح على الحداثة الغربية، كما استهدف مشروع أركون كيفية إعادة قراءة التراث لتعزيز الحوار بين الإسلام والغرب.

كما استشرف "مالك بن نبي" مستقبل العالم العربي الإسلامي من خلال صناعة شروط النهضة لتجاوز أزمات التخلف والاغتراب والقابلية للاستعمار، كما أسس "طه عبد الرحمان" و"حامد أبو زيد" لغة التأويل والقراءة للتراث لإحداث القطيعة مع العقل الغربي وبناء منظومة للقيم تعزز الحوار بين الماضي والحاضر، هذه الإسهامات العربية المعاصرة جاءت ملازمة لمشكلة الحضارة وكيفية صياغة مفاهيم جديدة لثقافة التقدم والتحضر في الخطاب العربي المعاصر، ومن ثم كيفية خلق نظام معرفي ونسق ثقافي عربي يحتفظ بأصوله وجذوره في التراث العربي الإسلامي داخل أدوات تكوين العقل العربي كما تصور ذلك الجابري قائلا: «... إن تاريخ الثقافة العربية الراهن ما زال مجرد تكرار واجترار لنفس التاريخ الذي كتبه أجدادنا، وأنه ما زال خاضعا لنفس الاهتمامات والإمكانات التي واجهتهم وتحكمت في رؤاهم، والتي جعلت من التاريخ الذي خلفوه لنا، تاريخ فرّق وطبقات، و"مقالات" في كل فن على حدى، وبكيفية عامة تاريخ الاختلاف في الرأي، وليس تاريخ بناء الرأي، هذا النوع من التاريخ الثقافي الذي ورثناه عن أسلافنا، والذي يمكن تبريره داخل حقلهم المعرفي والإيديولوجي هو نفسه التاريخ الذي ما زال يعاد اليوم إنتاجه بصورة أو بأخرى...»[1]، وضمن هذا السياق يبقى سؤال الحداثة في الثقافة العربية المعاصرة وجها من وجوه العولمة الثقافية التي اختزلت طبيعة الحوار بين الثقافات والحضارات والأديان،

(1) محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، 1984، ص332.

وهذا ما انطلق منه الجابري مبررا مظاهر التخلف والانحطاط التي عرفها العرب المسلمون، مبررا نهاية عصر التنوير مع زوال الخلافة وسقوط الحضارة العربية الإسلامية بالأندلس في قوله: «... إذا نظرنا إلى طبيعة اللحظة التاريخية التي برزت فيها الحضارة العربية الإسلامية لتتسلم زمام القيادة العالمية على المستوى الثقافي وجدناها تسجل بداية النهاية للعصر الهيلينستي، عصر الانحطاط بالنسبة لتاريخ الفكر البشري، الفلسفي والعلمي، عصر "استقالة العقل"، كانت الحضارة العربية الإسلامية إذن منظورا إليها من هذه الزاوية بمثابة بداية البداية للنهضة التي تحققت كاملة في أوربا ابتداء من ذات اللحظة التي اختلفت فيها التجربة الحضارية العربية في القرن الخامس عشر...»[1]، هذه الشهادة التاريخية للجابري قد أعادت طرح السؤال الكلاسيكي- لماذا تأخر المسلمون وتقدم الغرب؟- هذا السؤال هو جوهر مشكلة الاغتراب الحضاري التي اختزلت علاقة الحداثة بالعولمة، خاصة في ظل ما يعيشه العرب المسلمون من إخفاقات وأزمات في جميع الميادين، لتصبح تجربة النهضة من جديد مستحيلة وليست ممكنة نظرا لغياب آليات تأصيل الوعي العربي الإسلامي والنهوض به في إطار الاستثمار والتنمية الخلّاقة المبدعة، وهكذا حاول المفكر العربي الإسلامي "مالك بني نبي" أن يضع مقارنة بين العالم الإسلامي والمجتمعات الحداثية الغربية منطلقا من ضعف العقل العربي وعدم انفتاحه على ثقافة الآخر، وخاصة ما ذهب إليه كذلك أقطاب الفكر العربي، الثوريون والإصلاحيون والتقدميون المجدّدون، كما أثيرت عدّة قضايا جعلت من راهن القيم يتحرك في إطار ثقافة الاغتراب الإيديولوجي التي استهدفت صراع الأفكار والأنساق، ومن ثم اكتمل الجدل حول بعث العقل المستقبل الذي كشف

(**1**) محمد عابد الجابري، <u>تكوين العقل العربي</u>، مرجع سابق، ص335.

عن خلفيات أزمة التخلف والانغلاق على الذات، إذ لا يمكن أن نتحدث عن علوم البيان والعرفان والبرهان التي انطوت تحتها الفلسفة العربية الإسلامية إلا في إطار تاريخ نشأة التفكير الفلسفي الإسلامي، وأثر الفلسفة اليونانية على بنية العقل العربي الإسلامي، خاصة أثر فلسفة أفلاطون وأرسطو وكل مدارس التفكير اليوناني، على غرار المدرسة السوفسطائية والطبيعية والرواقية والأبيقورية والفيثاغورية وغيرها، أين اكتمل صرح التفكير الفلسفي الإسلامي في فلسفة الفارابي وابن رشد والغزالي وابن سينا وابن طفيل والكندي وابن مسكويه وابن خلدون وإخوان الصفا وغيرهم في مجال الأخلاق والسياسة والدين والطب والرياضيات وعلم الكلام والتصوف، وهو ما عرف ميلاد فكر ابن عربي والحلاج والسهروردي ورابعة العدوية وغيرهم.

كما كان لعقلانية القدامى وفلسفاتهم أثرا واضحا في نضج العلوم وتطورها عند العرب خاصة مع الخوارزمي في الرياضيات، والرازي وابن الهيثم في الطب، وجابر بن حيان في الكيمياء، والبيروني وابن بطوطة والإدريسي وغيرهم في مجالات علمية أخرى، هذه العلوم تعكس نموذج العقل الحداثي الذي عرفه العرب المسلمون عن طريق الشرح والترجمة والإضافة والإبداع، إلا أن تاريخ الاغتراب الثقافي قد تعزز مع تاريخ استعمار أوربا للمشرق والمغرب العربي معا، أين كان لهذا التاريخ حضورا سلبيا على العرب للنهوض من جديد، فأزمة الحداثة في العالم العربي ليست مجرد انعكاس مباشر لطبيعة هذا التاريخ، وإنما تعود إلى اغتراب العقل العربي في إطار الانغلاق وعدم الانفتاح على الآخر، وهذا ما ذهب إليه "محمد أركون" من خلال قوله: «... إذا كنا نجهل التاريخ الحقيقي للعصور التأسيسية العربية الإسلامية أو نمتلك عنها صورة خيالية أسطورية، علينا أن نقارن بين تجربة الحداثة هذه، وبين العالم العربي الإسلامي، هكذا نجد أن مسألة الفهم

التاريخي للأمور تطرح نفسها منذ البداية، نقصد تاريخية الأشياء والظواهر بكل ملابساتها وانغراسها في خضم الشروط المادية والمعنوية للوجود...»[1]، وضمن هذا المعنى انفتح المجتمع العربي على تلك الأفكار والقيم التي نظرت لها فلسفات الاختلاف، لاسيما وأن المثقف العربي قد تعايش مع تناقضات الخطاب الحداثي المعاصر، فقد أشار سابقا كل من نيتشه وهابرماس أن ما تهدف إليه الحداثة الغربية هو الانقلاب على القيم وإنتاج قيم أخرى قد تختزل وعي الإنسان المعاصر في الاغتراب والصراع، ومن ثم فإن تمظهر سؤال الحداثة ضمن تحولات الفلسفة العربية المعاصرة قد تجسد بشكل جلي من خلال ما ذهب إليه أحد المفكرين في قوله، «... إن المجتمع العربي بالذات مصاب بحالة الاغتراب، فلا يسيطر على موارده ومصيره، ويتداعى من الداخل حتى يكاد يفقد محوره وصميمه، فلا يملك إرادة وهدفا وخطة، وتسيطر عليه مؤسساته بدل أن يسيطر عليها، فتستعمله لمصالحها الخاصة أكثر مما تخدم مصالحه، وتثبت صناعته وتقدمه، وحتى يستعيد المجتمع سيطرته على موارده ومؤسساته ويتكون له صميم ومحور وغاية ليستمر الانهيار العربي...»[2].

إن الحديث عن طبيعة تفكك وتصدع منظومة القيم داخل المجتمعات العربية المعاصرة قد يعود إلى طبيعة المواجهة لتحديات العولمة والحداثة نتيجة الغزو الثقافي، ومظاهر التخلف الحضاري، وحالات الاغتراب الديني والإيديولوجي التي تتطابق مع هذا المعنى، «... فالفرق في التقاليد هو نوع آخر من الاغتراب يتجلى في غياب البحث والعيش في الماضي بدلا من الحاضر والمستقبل، فينفعل

(1) محمدي رياجي رشيدة، قضايا منهجية في قراءة التراث عند محمد أركون، مجلة لوغوس، العدد01، الجزائر، جويلية 2012، ص ص14-15.
(2) حليم بركات، المرجع السابق، ص ص447-448.

الإنسان بالتاريخ بدل من أن يفعل به ويحوله، ولا يختلف الإنسان الذي يعيش في الماضي عن الذي يقلد الغرب ويتخذه نموذجا، فهو أيضا يتخلى عن الإبداع وينظر إلى الواقع ونفسه من منظور الآخر، ويفقد الثقة بقدراته الخاصة المستجدّة، وأسوأ ما في هذه النزعة التقليدية هذا الانفصال بين القول والفعل، والمعلن والخفي...»[1]، ومن هذا المنظور اختزلت ثقافة الفكر العولمي المعاصر أزمة المجتمع العربي المعاصر في الاستهلاك أكثر من الإنتاج والخلق والإبداع، وهذا ما أدى إلى تطور أنظمة عربية سلطوية استهدفت قمع الشعوب، وهذا نموذج آخر لمفهوم الاغتراب السياسي بين الحكم والمحكوم، وأنتجت اغترابا اجتماعيا تمثل في الصراع الطبقي الذي يتقاطع في الدلالة والمعنى مع مفهوم الاستلاب وصراع الطبقات عند ماركس، فالإيديولوجيا الماركسية كانت حاضرة داخل الثقافة العربية، لاسيما الاغتراب الذي يعيشه فقراء العالم واستغلال الأغنياء لحقوقهم، ومن ثم جاءت لغة الثورة والتمرد الاجتماعي داخل المجتمعات العربية المعاصرة للتحرر من مشكلات الاغتراب والحداثة لبناء الوعي المستقبلي واستشراف مجتمع تسوده دولة الحق والعدل والقانون، ومن ثم تجاوز أشكال العبودية الطوعية وحالات التبعية، «... فقد تشعب الحديث خلال ما يزيد على قرن ونصف حول النهضة، والتقدم والنشوء والارتقاء، والتجديد والحداثة والمعاصرة والإصلاح، والإحياء والبعث والتحرير والتحرر وغيرها من المفاهيم التي تظهر مدى انشغال العرب بقضايا العمل للخروج من حالة التخلف، وفي كل مرحلة من مراحل التاريخ العربي الحديث، تطالعنا الخطب والمقالات بالتأكيد الجازم على أن المجتمع يمرّ بمرحلة خطيرة يقف فيها على مفترق طريق

(1) حليم بركات، مرجع سابق، ص449.

حاسم...»[1]، وفي هذا الإطار نجد أن أزمات التنمية والتربية والتعليم والاقتصاد، وظاهرة العنف والإرهاب داخل المجتمع العربي المعاصر قد رسمت معالم فكر إيديولوجي دخيل على الثقافة العربية الإسلامية، وهذا ما شكل عائقا حال دون فهم تلك التناقضات والمفارقات الإيديولوجية الخطيرة التي اصطدم بها مجتمع القيم، واستهلك المسلمون ثقافة الغرب، وتأثروا بتلك التحولات الثقافية والتحديات التكنولوجية، وبنية الفكر العولمي المعاصر الذي حول العالم إلى مجال للصراع، وهذا ما أشار إليه بعض المفكرين من خلال مشكلات الاغتراب الحداثي، «... تمثل العولمة مصطحبة بالتكنولوجيا الجديدة للمعلومات، والعمليات التجديدية التي نتج عنها ثورة في تنظيم العمل، وإنتاج السلع والخدمات، والعلاقات فيما بين الدول، بل وحتى الثقافات المحلية، لا يوجد مجتمع محصّن من آثار هذه الثورة، ذلك أن العولمة تغيّر أسس وجذور العلاقات الإنسانية والحياة الاجتماعية (...)، فهي ترتكز على أساسين مهمين هما: المعلومات من جهة، والتجديد والأفكار من جهة أخرى...»[2]، وفي هذا الإطار انصرفت الفلسفة العربية الحديثة والمعاصرة إلى قراءة أبعاد الثقافة العولمية داخل الوطن العربي وانعكاساتها الحداثية لاسيما رهانات المنظومة الأخلاقية وعلاقتها بالوعي العربي، وقيم العيش المشترك مع ثقافة الآخر في إطار الموروث الروحي والحضاري الذي يوجه القيم الثقافية والاجتماعية، فلغة الحداثة قد استوعبت كل مشروع مجتمعي من شأنه أن يؤسس لثقافة عربية تجمع في مقوماتها بين تراث الماضي وثقافة الحاضر، ومن ثم يصبح نموذج العولمة داخل المجتمع

---

(1) حليم بركات، مرجع سابق، ص450.

(2) مارتن كاروني، العولمة وإصلاح التعليم، ما يجب أن يعرفه المخططون؟، ترجمة محمد جمال نوير، ط1، دار العربي للنشر التوزيع، القاهرة، 2003، ص18.

العـربي المعـاصر أداة لمخاطبـة ومسـاءلة الحضـارة الغربيـة عـلى نحـو التجديـد والإبداع، وليس التبعية والتقليد، وهذا ما يستهدف بنية الفكر العـربي الاسـتشرافي لمستقبل الحضارة خارج أزمـة الاغـتراب وتمثلاتهـا الثقافيـة والدينيـة والاجتماعيـة والسياسية والإيديولوجية والاقتصادية كما أسلفنا سابقا، وهكذا يصبح الاندماج في ثقافة الفكر العولمي المعاصر حتمية حضارية فرضتها قيم جديدة لثورة الحداثة في سياق ما يستهدف تحولات ثقافة المواطن العربي وانفتاحه على الثقافـات الأخـرى، «... فالإنسان لا يحقق ماهيتـه بوصـفه كائنـا مـزودا بعقـل، إلا باندماجـه داخـل صيرورة ثقافية، ولا يكمل الإنسان ذاتـه بصـفته كائنـا عـاقلا إلا بواسـطة الثقافـة، وينبغي فهم هذه الثقافة كإعادة تأويـل شـخصي لأكـبر شيء أنتجـه التـاريخ...»[1]، وضمن هذا المعنى وجد الفكـر العـربي المعـاصر في مشروع مـا بعـد الحداثـة كـما تصوره الجابري وأركون ومالك بن نبي وطه عبد الرحمان والطيب تيزيني وغيرهم بديلا لأزمات الخطاب الحداثي المعـاصر الـذي اختـزل فضـاءات التنـوير والتجديـد والإبداع في الاغتراب، أين حاولت المجتمعات العربية أن تـرفض الإنسـان الهـامشي المتخلف وتنتج الكائن الأنواري الذي اسـتهدفته فلسـفة كـانط التنويريـة، ويبقـى سؤال الحداثة في الفلسفات الحديثة والمعاصرة وسيلة لإعـادة إنتـاج قـيم تسـاعد على التعايش مع جميع الثقافات والحضـارات لمواجهـة أزمـات الاغـتراب الحـداثي للحضارة الغربية، وهذا ما يتطابق مع هذه الرؤية الفلسـفية التـي اختزلـت هـذا المعنى، «... فقد شهدت البشرية في النصف الأخير من القرن العشرين نهاية حقبة هامـــة امتـــدت قرابـــة قـــرنين مـــن الزمـــان، إنهـــا حقبـــة الثـــورات

(1) عبد الحق منصف، رهانات البيداغوجيا المعاصرة: دراسة في قضايا التعلم والثقافة المدرسية، ط1، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 2007، ص41.

والتحولات الكبرى، سواء على مستوى التوجهات الجديدة التي عرفتها المجتمعات البشرية في مجال اختيار مصائرها، أو على مستوى سيرورة الفكر وتقدم العلوم والمعارف والتكنولوجيات، وحصيلة هذه العوامل متضافرة فرضت على الفكر الإنساني المعاصر ضرورة إعادة النظر في كثير من قيمه الأخلاقية والسياسية...»[(1)]، وفي إطار هذا المعنى تنامت ظاهرت الاغتراب بشكل متزايد من خلال مفارقات الحوار الحداثي المعاصر بين الثقافة العربية الإسلامية والثقافة الغربية المعاصرة، «... ويبدو من خلال هذه الطروحات مدى التمييز الإيديولوجي الواضح للغرب إذ تجعل هذه النظريات السبيل الوحيد للتطور في إتباع النموذج الغربي للتحديث، وتفترض وجود تناقض بين الاتجاهات والقيم الحديثة، والاتجاهات والقيم التقليدية...»[(2)]، فتطوير النموذج الحداثي الغربي في العالم العربي الإسلامي يقتضي تفكيك قيم الحداثة والعولمة المعاصرة، وتجاوز حالات الاغتراب التي ساهمت في تقويض النموذج التنموي الغربي، وأنتجت وعيا دخيلا على الثقافة العربية التي اصطدمت بذلك الفكر الإيديولوجي الذي تمثلته تلك الأنماط والأنساق الثقافية والاجتماعية في المجتمعات العربية المعاصرة.

2- راهن القيم والرؤية النهضوية لمستقبل ما بعد الحداثة في الفكر العربي المعاصر بين الانفتاح والانغلاق:

إن الحديث عن مشروع الحداثة في الخطاب العربي المعاصر يتحرك في حدود ثنائية التخلف والتقدم التي أنتجت أزمة الحوار بين الماضي والحاضر، لاسيما في ظل ثورة العولمة التي استهدفت عصر التكنولوجيات الحديثة وثورة

---

(1) موسى عبد الله، الفلسفة وخطاب النهايات، ط1، منشورات الاختلاف، الجزائر، 2012، ص23.

(2) فهد بن سلطان السلطان، التربية وتنمية الإنسان في العالم الإسلامي- تجربة المملكة العربية السعودية في مجال التربية والتنمية، مجلة التربية للمعاصرة، العدد43، القاهرة، أكتوبر1996، ص85.

الاتصالات والمعلومات، فالعالم في تغيّر وتحوّل مستمر، خاصة وأن مفهوم التنمية داخل الوطن العربي قد اختزل خطاب الحداثة وما بعد الحداثة، فلا يمكن فهم الحوار الثقافي بين الإسلام والغرب إلا في ظل قراءة أسئلة استشراف الوعي العربي في ظل المجتمعات المعرفية الرقمية للتحرر من أزمة الانغلاق والانفتاح على مشروع ما بعد الحداثة، ومن ثم فإن التحولات الفلسفية لثقافة الفكر العولمي المعاصر نجدها أسيرة فشل مشروع التنوير العربي، خاصة غياب تلك القطيعة التقدمية مع الثقافة الغربية، أين جاءت تلك الكتابات العربية المعاصرة لتتناول طبيعة هذا الغياب الذي استوعب كل التحولات والتطورات التي عززت أشكال الاغتراب الثقافي بين الأنا والآخر، فحاول أعلام الفكر العربي أن يتخذوا الحداثة الغربية كنموذج لإعادة صناعة شروط النهضة وفق رؤية نهضوية تجديدية تمكنهم من استشراف مستقبل ما بعد الحداثة من خلال بعث عقلانية ابن رشد كمرجعية فلسفية لتجديد هذا الفكر، وضمن هذا المعنى كان تاريخ نشأة الفلسفة العربية، «... فإن أهم سبل الاتصال قامت على دعامتين: المدارس والتراجم، أما المدارس فمنها ما سبق الفتح العربي، ومنها ما ظل بعد الفتح أو نشأ، وكلها نشر ما عرف أهلها من فلسفة وعلم من نتائج الفرس والروم والهنود، ومن جناها تغذّت العقول وغذّت، وأما التراجم فمنها كذلك ما سبق الفتح...»[1]، وفي هذا الإطار حمل تاريخ نشأة الفكر العربي تجليات علاقة الثقافة العربية الإسلامية بالغرب، وما تركه القدامى، وهو ما يعكس هيمنة الفلسفة الأفلاطونية والأرسطية على التراث الفلسفي العربي، ومن هذا المنظور تجلى مفهوم الحداثة في الفكر العربي المعاصر لينفتح على نفس المعنى في الفلسفة الغربية الحديثة والمعاصرة، «... إذ يحدد مصطلح ما بعد الحداثة الذي هو إحدى أحدث صور ما وصل إليه الفكر الغربي المعاصر وضعية نظام المعرفة في المجتمعات الأكثر تطورا، كما

(1) يوحنا قمير، أصول الفلسفة العربية، ط1، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، 1958، ص103.

يحدد مجال استعماله بدءا بحقل السوسيولوجيا، وفي مجال النقد محددا وضعية الثقافة بعد التحولات التي مست قواعد العلم، الأدب ومختلف الفنون...»[1].

فخصوصيات الفكر الحداثي المعاصر قد تضمنت تلك المقولات والمصطلحات الفلسفية المعاصرة التي اختزلت براديغم الفن واللغة والإيديولوجيا والحداثة وما بعد الحداثة كمفاهيم جديدة نظرت لميلاد الفلسفة العربية المعاصرة التي أسست لمرحلة التنوير الحداثي من خلال قبول فكر الآخر على أساس الانفتاح وليس الانغلاق، ومن هذه الزاوية فإن سؤال الحداثة هو جزء لا يتجزأ من المشروع النهضوي العربي الذي استوعب السيرورة الفلسفية لتاريخ الثقافة العربية وتجلياتها في بناء قيم الوعي الإسلامي، خاصة الموروث القيمي للحضارة العربية الإسلامية، فاللغة والدين والتاريخ وغيرها من قيم الوعي القومي قد عزّزت مستقبل ما بعد الحداثة في الخطاب العربي المعاصر، فرهانات هذا المستقبل ينطلق أولا من نقد المشروع الحداثي الغربي ويكتمل في إعادة فهم راهن القيم الإسلامية المعاصرة لمواجهة تحديات العولمة على نحو فلسفي يؤسس لمجتمع عربي تنويري يواكب ثقافة الحاضر «... فالمسألة بكل بساطة تتمثل بأنه وانطلاقا من الرؤية الفلسفية للحضارات فإنه في كل دورة من الدورات الحضارية والمحلية والعالمية، هناك فترات زمنية أو مراحل من عوامل النهوض والأزمة والتفكك التي تبرز أو تطبع أو تتصدر هذه المرحلة أو تلك، وفي المراحل التي تعيش فيها المجتمعات والحضارات أزماتها تظهر العوارض الواهنة والمرضية التي تفتك بالجانب الأكسيولوجي (الأخلاق، الجماليات، الروحانيات

(1) هشام بن جدو، أفلوطين في أفق ما بعد الحداثة، مجلة دراسات فلسفية، العدد02، الجزائر، 2014، ص38.

وغيرها)...»[1]، وفي هذا الإطار نجد أن تحديات المجتمع الحداثي المعاصر في الخطاب العربي تظهر من خلال كيفية بناء وتكوين العقل العربي لمواجهة ثورات الحداثة الغربية كما يعتقد الجابري أو من خلال التحرر من ثقافة الاجترار والاستهلاك والتبعية إلى ثقافة التنوير والتجديد والإبداع.

كما يعتقد "طه عبد الرحمان"، فمستقبل هذه الثقافة قد كشف عن ملامح الرؤية النهضوية لمشروع ما بعد الحداثة من خلال التنمية والاستثمار في الإنسان، لاسيما وأن الخطاب الاستشرافي للمفكر الجزائري "مالك بن نبي" قد أسس لمشروعه النهضوي الذي يقوم على الثالوث: الإنسان، الوقت، التراب، هذا الثالوث يمثل حجر الأساس للبناء الحضاري للإنسان، وتجاوز كل مشكلات وأزمات العالم الإسلامي التي حالت دون النهوض بالمجتمع، فقد اعتبر الجابري من جهة أخرى أن أزمة العقل العربي تكمن في التكوين وانغلاقه على تراث الماضي دون تحديث المجتمع العربي وانفتاحه على الفكر الغربي التنويري، وبذلك فإن كل نقد لمشروع الحداثة في الخطاب العربي هو بمثابة عائق إيديولوجي قد اختزل فشل التجربة العربية الإسلامية، خاصة وأن مسألة الرفض أو الاعتراف بثقافة الآخر قد لا يهيئ المجتمعات العربية للانفتاح الحداثي على الموروث الفلسفي الغربي والإسلامي، وهذا ما نلمسه من خلال ما ذهب إليه أركون في قوله: «... إن حداثة الغرب لم تعرف انطلاقتها إلا باحتكاكها مع حداثة الشرق المسلم، فلا يجوز الحديث عن حداثة غربية بمعزل عن تناولنا لعطاءات الحضارة العربية والإسلامية وفضلها على الغرب، عطاءات الحداثة الإسلامية

---

(1) سهيل فرح، الفلسفة المجتمعية الراهنة والتحديات السبعة للحداثة وما بعدها، مجلة دراسات فلسفية، العدد01، الجزائر، 2013، ص160.

التي عرفت توقفها في القرن الثالث عشر، وبفضل الاحتكاك تم التفاعل بين الحداثتين، فكان أن ظهرت أنوار أوربا في القرن السابع عشر، إنه لا يمكننا الوقوف عند التراث لبناء حداثة متميزة وفريدة، بل ينبغي الانفصال عنه...»[1]، وضمن هذا المعنى فإن المشروع النهضوي عند "محمد أركون" يقوم على نقد ثقافة الانغلاق على التراث دون استشراف مستقبل ما بعد الحداثة على أساس قيم الانفتاح على ثقافة الحاضر، ويؤكد في موضع آخر أن الحداثة قد فتحت خطاب المواجهة مع الغرب، أين شكلت تناقضات الحداثة الغربية عائقا أمام التواصل والحوار بين الثقافات والحضارات، ومن هذا المنظور أصبح المجتمع العربي الإسلامي يعيش لحظة الصراع والاغتراب في جميع المجالات، خاصة ثنائية التخلف والتحضر، القوة والضعف، الرفض والاعتراف وغيرها، من الثنائيات التي اختزلت أزمات العالم الإسلامي إلا أن معظم المفكرين العرب قد استثمروا في مشروع هابرماس الذي أسس نظريته على أساس أخلاق العقل التواصلي معتبرا أن الحداثة مشروع لم ينته بعد، وأن راهن القيم يقوم على استشراف مشروع ما بعد الحداثة لمواجهة خطر العولمة، ومن ثم فإن قيم الحرية والتسامح والتواصل والعيش المشترك والمواطنة وغيرها من القيم الحضارية قد تستهدف مستقبل ما بعد الحداثة الغربية وتؤسس لنهضة روحية تتعايش في إطارها كل الثقافات والحضارات والأديان، ففلسفة هابرماس التواصلية قد حررت الحضارة الغربية من انهيار جميع قيمها، وأسست للحوار والتسامح والتواصل من خلال مواجهة أوهام الحداثة الغربية وهيمنة ثقافة الفكر العولمي المعاصر، لذلك انصرف

(1) عبد القادر بودومة، الفكر النقدي ونقد مشروع الحداثة عند أركون، مجلة لوغوس، العدد01، الجزائر، 2012، ص29.

المثقف العربي إلى ترسيخ قيم هذا الخطاب المعاصر لإحداث القطيعة مع تلك الآثار والمظاهر السلبية للحضارة المادية التي أدت إلى اختزال استعمال ثورة العلم والتقنية في نطاق التفكير العولمي، ومن ثم نجد أن تلك التطورات والتحولات التي استوعبتها طبيعة هذا التفكير هو ما جعل المجتمع العربي المعاصر يستهدف قيم الإصلاح والنهضة، خاصة وأن مشروع التنوير العربي يتحرك في حدود ثورة العقل بدافع الانفتاح على التنمية، فكل نهضة حضارية تحمل تجليات التفكير الأنواري الذي يؤسس للحوار بين الحداثة وما بعد الحداثة.

ومن هذا المنظور فإن استشراف البعد النهضوي لهذا الحوار ينطلق من التخطيط والإعداد لبرنامج مستقبلي يتجاوز مشكلات التخلف والتبعية ويعزز لغة التطوير والتحديث لتجديد العقل العربي كنموذج للتنمية، فالشعور بالاغتراب الثقافي يعبر عن غياب تلك القيم التي ينفتح عليها هذا النموذج، خاصة وأن ما حملته الثقافة الغربية قد كان له انعكاسات تاريخية على بنية الوعي العربي الإسلامي، على غرار الاستعمار وانصرافه إلى أدلجة الهوية الدينية الإسلامية، فالدعوة إلى النهضة هو جوهر كل ثورة إصلاحية وتجديدية للعقل العربي، لاسيما مستقبل ما بعد الحداثة في ظل هذه التحديات الحضارية المعاصرة، «... فالتعلق بالحداثة كجزء من المشروع التنويري- العقلاني- العلمي- الاجتماعي- إلى حين انتقالها إلى ما بعد الحداثة، مع شيوع النزعة العدمية لنيتشه التي كشفت عن أزمة الحداثة وأصبحت في أمريكا كجزء من مشروع المستقبليات بعد أن توزعت الإيديولوجيا الماركسية والبراغماتية طوال القرن العشرين، بخلاف الفكر العربي الذي بقي يعيش على بقايا الحداثة الأولى، أو إلى ما قبل الحداثة الثانية خلال القرن التاسع عشر والعشرين، على الرغم من انفعاله السطحي بالثورات-

الفرنسية- الأمريكية- البلشفية- وما زلنا نفتش اليوم عن صورة الحداثة العربية ونحن نعيش تأثيرات الحداثة الثالثة، كما تحدث عنها "توفلر" أو كما تريدها أمريكا في ظل العولمة، وفلسفتها الكلوسية- الفوضوية...»[1]، وضمن هذا المعنى أصبح الوعي العربي المعاصر ملازما لتأثيرات الحداثة ومنجزات العلم والعقل الغربي والثورة المعلوماتية، فالعقلانية الحدثاوية التي جعلت من أدوات النهضة والتطور وسيلة لإنتاج القيم الكونية التي تضع الغرب مهيمنا على جميع الثقافات، ومن ثم فإن سؤال ما بعد الحداثة في الخطاب العربي المعاصر قد استوعب كل مشكلات الإيديولوجيا وتناقضاتها الفلسفية، خاصة الجدل والصراع بين العلم والدين والسياسة، وكل ما انطوت تحتها من قيم وأفكار قد تفاعل معها المجتمع الإسلامي، إلا أن مستقبل ما بعد الحداثة قد استوعب هذه القيم والأفكار في إطار حضور الوجه العقلاني لجماليات الأخلاق التواصلية التي نظّر لها هابرماس واكتملت مع مدرسة فرانكفورت على غرار فلسفة أدرنو وهربرت ماركيوز وهوركهايمر وغيرهم من الذين جددوا العقلانية الديكارتية والكانطية، واستخدموا أفكار روسو وهيجل وماركس وشوبنهاور ونيتشه وهيدجر وسارتر وهوسرل وفوكو وغيرها من الأفكار والقيم الفلسفية التي كانت حاضرة في الفكر العربي الحديث والمعاصر، وهذا ما يتطابق مع هذه الرؤية الفلسفية المعاصرة، «... إذ جاءت أهمية النظرية النقدية الجديدة في الفلسفة المعاصرة لتتجاوز إخفاقات التطبيق والمعيقات الخطيرة التي تحول دون الوصول إلى أفق إنساني سعيد، تلك مهمة مشتركة لرجال المدرسة ولاسيما بين هوركهايمر وأدرنو كما ظهر في عملها

(1) علي حسين الجابري، الفلسفة الغربية من التنوير إلى العدمية: دراسة لكانط ونيتشه وكارل بوبر ورجال مدرسة فرانكفورت الغربية المعاصرة في ظل العولمة، ط1، دار مجدلاوي، عمان، الأردن، 2007، ص102.

المشترك لنقد العقل الأداتي كما كشفه كتابهما "جدل التنوير" من أجل تحرير الإنسان من مخاطر التدجين والتشيؤ والعبودية الجديدة لمواجهة الواقع الستاليني والناري، والتصدي لضغوط المجتمع الصناعي الرأسمالي الغربي...»[1].

فالرؤية النهضوية خارج تلك القيم والمعتقدات والعادات والتقاليد التي تميّز المجتمعات العربية الإسلامية عن الغربية قد ينتج عدّة أزمات، وفي مقدمتها أزمة اغتراب وإيديولوجيا وأخلاق، وبذلك يحدث الانهيار والتصدع ولا يمكن التنبؤ بمستقبل مشروع ما بعد الحداثة، خاصة الحداثة العربية التنويرية التي استشرفها "محمد أركون" والجابري وغيرهم من أقطاب الإصلاح والنهضة وثورة التجديد والتنوير، فالخطاب الحداثي الذي انفردت به الفلسفة العربية المعاصرة قد شكل مرجعا للتراث العربي القومي لمواجهة المشروع الحداثي الغربي، أين استوعبت الثقافة العربية الإسلامية تاريخ تطور الفكر العربي الحديث والمعاصر في إطار التقليد من جهة، والتجديد من جهة أخرى، وهكذا اختزلت كل الإيديولوجيات المعاصرة وكتابات المستشرقين أثر الغرب في رسم المعالم الثقافية والفلسفية للتفكير العربي الإسلامي، «... فالدراسات التاريخية تعلمنا عن الشعوب والأقوام التي دخلت كل من بلاد في مختلف أدوار التاريخ وحكمتها أو استوطنتها لمدة قصيرة أو طويلة...»[2]، ومن هذا المنظور يشكل التاريخ المحرك الأساسي لتطور الفكر الحداثي العربي ضمن ما أنتجته ظاهرة الاغتراب الثقافي للاستعمار الأوربي، ومن ثم اصطدمت المجتمعات العربية بالحضارة الغربية التي احتفظت بسماتها الحداثية في الانفتاح على نظريات العلم وتطبيقاته، لاسيما وأن المجتمع

---

(1) علي حسين الجابري، الفلسفة الغربية من التنوير إلى العدمية، مرجع سابق ، ص243.
(2) أبو خلدون ساطع الحصري، ما هي القومية؟، أبحاث ودراسات على ضوء الأحداث والنظريات، ط1، مركز الوحدة العربية، بيروت، لبنان، 1985، ص37.

العربي المعاصر يعيش حالة انغلاق على الموروث القديم، وقد عجز عن إنتاج قيم حضارية جديدة ترسخ حوار الإسلام مع الغرب في إطار ما قدمته الحضارة الغربية من منتوج مادي قد ساهم في صناعة مستقبل المشروع الحداثي التنويري، فسؤال الحداثة في فكر "طه عبد الرحمان" ينطلق من قوله: «... فكيف يكون الأمر بظاهرة كالحداثة التي هي مضمون قيمي، وحركة جدلية تاريخية، وموقف من الوجود والأشياء، ففي مستوى القول الفلسفي يجد المتصفح له بأن المتفلسفة العرب لا قدرة لهم على إنشاء خطاب فلسفي مخصوص ومختلف، فهم يؤولون إذا أوّل غيرهم، ويحفرون إذا حفر غيرهم ويفككون إذا فككوا (...)، وحجة المتفلسفة العرب في ذلك هي النهوض بواجب الانخراط في الحداثة العالمية، والاستجابة لنداء الشمولية الفلسفية، فهذا هو أكبر إدانة للإبداع الفلسفي ولإمكانات الإنسان، وحتى لأطراف عقله وآفاق مصيره...»[1]، وامتدادا لطبيعة هذه الرؤية استهلك العالم مقولات الحداثة والعولمة، أين انصرفت الثقافة الغربية والعربية الإسلامية إلى مقاربة هذه المقولات وتداولها كنظرية في تحقيق قيم التواصل والعيش المشترك لمواجهة كل مغالطات الإيديولوجيا المعاصرة، فمستقبل ما بعد الحداثة ينطلق من التنوير الحداثي للمجتمع ويكتمل في التسامح والتواصل والتداول كقيم خالصة تشترك فيها تلك الأديان والحضارات والثقافات، على غرار الإسلام والمسيحية.

إلا أن أشكال ومظاهر الصراع وهيمنة قوى شروحات الاغتراب والعنف، وتاريخ الحروب، وتقويض ثقافة السلام كما يعتقد هابرماس هو منتوج تصادم القيم، وصور الثقافة العدوانية ولغة الشر التي أجهضت مشروع التنوير الأخلاقي

(1) عبد الرزاق بلعقروز، المرجع السابق، ص ص47-48.

ورهاناته الحداثية، وكشفت عن فشل خطاب الحداثة الذي يعبر عن موت وأفول أصنام الحضارة الغربية المادية كما يعتقد نيتشه، إلا أن الأخلاق ليست من صنع الضعفاء كما تصور ذلك ضمن كتاباته وتأملاته الفلسفية، في حين تبقى أزمة تراتبية القيم سببا مباشرا لغياب الحضارة في بناء الإنسان الذي استشرفه مشروع ما بعد الدور الأخلاقي للحداثة، أين تحضر أفكار سقراط وكانط وروسو وهابرماس وغيرهم من الفلاسفة المحدثين والمعاصرين الذين أسسوا لميلاد هذا المشروع رغم اختلافهم في الطرح، وهكذا فقد استثمر العرب في هذه الفلسفات، لاسيما تجليات ما بعد الحداثة ضمن أخلاقيات التواصل والتسامح وكل القيم العقائدية والسلوكات البشرية التي تعزز رهانات الانفتاح على الثقافة الغربية المعاصرة، فالانخراط والاندماج في هذه العولمة الثقافية قد أدت بالمفكر العربي "علي حرب" من صياغة رؤيته الواقعية قائلا: «... لم يعد العالم كما كان بعد هيمنة النسق الاتصالي الجديد وثورة المعلومات، فمع الدخول إلى هذا العصر الكوني الجديد يبرز فاعلون جدد على المسرح أبرزهم العاملون في مجالات المعلومة، والإعلاميون الذين يشتغلون في إنتاج الصورة وصناعة المشهد...»[1]، وضمن هذا المعنى فإن كل مقدمة من مقدمات الحداثة العربية الإسلامية تعكس مستقبل الخطاب التنويري الذي استهدف قيم العقلانية التواصلية على نحو عقلانية ابن رشد، فأزمة العولمة التي يعيشها الفكر العربي تتقاطع مع ما ذهب إليه "طه عبد الرحمان" في قوله: «... العولمة هي تعقيل العالم بما يجعله يتحول إلى مجال واحد من العلاقات بين المجتمعات والأفراد عن طريق تحقيق سيطرات ثلاث: سيطرة الاقتصاد في حقل التنمية، سيطرة التقنية في حقل العلم، سيطرة الشبكة في

(1) عبد الرزاق بلعقروز، المرجع السابق، ص261.

حقل الاتصال...»[1]، ومن هذا المنظور فإن تحولات مشروع ما بعد الحداثة في الخطاب العربي المعاصر قد استوعبت أفكار "طه عبد الرحمان"، خاصة تمظهرات الحضارة الغربية وسيطرة لغة التقنية والاتصال وحركية الاقتصاد على ثقافة التجديد والتنوير الفلسفي العربي، لاسيما منظومة القيم لطبيعة هذه الثقافة التي اختزلت فضاء الإبداع قصد الاستجابة لمتطلبات العصر، فإعادة إنتاج مفهوم جديد للحداثة العربية يقتضي تفكيك بنية العقل الغربي والانفتاح على ذلك النموذج الحداثي الجديد الذي استهدف تجربة الغرب في بناء أنساق الحضارة الإسلامية التي من شأنها أن تحرر الوعي العربي من قيود العولمة، فرهانات مشروع ما بعد الحداثة قد جعلت من راهن القيم حجر الأساس لنهضة عربية شاملة تقوم على أنسنة تلك القيم دون التنكر لثقافة الآخر، ومن ثم يمكن مواجهة الكوامن الإيديولوجية لكل ثقافة أجنبية دخيلة على المجتمعات العربية الإسلامية، فمن خطاب التقليد والاستهلاك للحضارة الغربية إلى ثورة التحديث والتجديد والتنوير قد يتجلى مستقبل مجتمعات ما بعد الحداثة، أين ينصرف العقل العربي إلى اختزال هذا المعنى في الاعتراف بثورة العقل الغربي وليس الرفض والقطيعة، وهكذا نجد أن الحوار والتواصل بين الثقافات هو ما سيهيئ العقل العربي مستقبلا للاندماج في قيم الحوار والتواصل، خاصة وأن مقومات ومبادئ الفكر الحداثي المعاصر تتطلب ذلك، إلا أن الفيلسوف "جون فرونسوا ليوتار" في كتابه: "شروط ما بعد الحداثة- تقرير حول المعرفة" قد كان له تصور آخر، «... فقد نعى خبر موت الحداثة، وأعلن أن أهم معالم المرحلة الراهنة من معالم المعرفة الإنسانية هو سقوط النظرية الكبرى التي تدعي تقديم نسق تفسيري

(1) عبد الرزاق بلعقروز، المرجع السابق، ص267.

كلي للعالم، وستكون إستراتيجية التأويل الجديدة هي الهجوم على قيم الحداثة والتفكير في المناطق التي استبعدتها الحداثة من حقل التفكير، وإخفاقاتها في تحديد وعود عصر التنوير، والعقلانية الغربية بتحقيق التطابق الكامل بين العقل والعالم...»[1]، وفي هذا الإطار جاءت تلك الدراسات العربية الحديثة والمعاصرة لتربط مقولات التقدم والتطور والإصلاح بمشروع الحداثة وما بعد الحداثة ضمن تلك الثورة المعرفية ولأخلاقية التي حملت معها نسقا جديدا لتلك التيارات الفكرية والبنى الثقافية المعاصرة التي احتفظت بطبيعة أدوار العقل العربي ومهمته النهضوية في تقويض مشكلات الاغتراب الثقافي والصراع الإيديولوجي.

إن الحديث عن لحظة الانفتاح الفلسفي على مشروع ما بعد الحداثة يشكل حلقة من حلقات الفكر الأنواري الذي يعبر عن نهضة العقل الغربي بعد ثورته الإصلاحية وتجاوزه لسلطة الكنيسة وأوهامها الدينية من جهة، وعن تاريخ تطور ونشأة العقلانية، من العقل الكلاسيكي إلى العقل الأداتي إلي العقل التواصلي من جهة أخرى، فطبيعة هذا التطور يحمل تجليات خطاب الحداثة الذي انفتحت عليه المجتمعات العربية الإسلامية في مسارها النهضوي، لاسيما قضايا التنمية والتربية والتعليم، والتكنولوجيات الحديثة وغيرها من القضايا التي استهدفت طبيعة هذا المسار، فقد حاول "مالك بن نبي" أن يربط أزمات المجتمع العربي المعاصر بمفهوم الحضارة، فأسس لغة استشرافية يخاطب من خلالها ثقافة الغرب ضمن تحويل مقولات الحداثة ومقومات التجديد إلى أدوات للنهوض بالمجتمع في ظل التباين والتنوع والتعدد الثقافي الذي فرضته هيمنة الآخر وتقدمه الحضاري، فمستقبل مشروع ما بعد الحداثة يتطلب التحرر من التراث

(1) عبد الرزاق بلعقروز، المرجع السابق، ص122.

الاستعماري الـذي جعـل أغلـب المسـتشرقين يـدافعون عـن تفـوق الغـرب، فـالعرب المسلمون لا زالوا في تبعية ثقافية واجتماعية واقتصـادية وعلميـة كـونهم لا يملكـون شروط النهضة وآليات التحديث والتجديد، حتى الفلسفة الإسلامية في نظرهم مجـرد فلسفة يونانية قد كتبت بأحرف عربيـة حسـب رؤيـة المسـتشرق الفـرنسي "أرنسـت رينان" هذه النظرة تتنكر لجهود وإسهامات فلاسفة الإسلام في بنـاء مقومـات الفكـر الحداثي الإسلامي، لذلك جاءت علاقة العرب بالحداثة والحضارة كمرجعية للـمشروع التنويري الإسلامي الذي أخذ مقومات العقلانية مـن الحضـارة الغربيـة وأعـاد إنتـاج نماذج حداثية جديدة لا تعترف بالولاء والتبعيـة للأنسـاق والأنمـاط التقليديـة، وإنمـا تستشرف مستقبل العقل العربي الإسلامي، ومن ثم تجعل من استمرار هذا المستقبل كعلامة للإبداع والتطور والتقدم، وهكـذا فـإن طبيعـة الفكـر العـربي تمتـد إلى إنتـاج ثقافة عربية معاصرة على ضوء تلك الحضارات المتعاقبة والإرث الثقـافي الاسـتعماري الذي اختزل إيديولوجيته في اغتراب القيم العربية الإسـلامية، وهـذا مـا نلمسـه عـلى مستوى أدلجة الدين والأخلاق والهوية والسياسة وكل مقومات الأمة العربيـة، ومـن هذا المنظور فإن ثورة الحداثة وتحديات العولمة قد اختزلت الفكر العـربي في بوتقـة الانغلاق، أين تداخلت مقولات الحضارة الغربية في تقويض مسألة الاعـتراف بـالآخر، ورفض ثقافة العقل الغربي التي أدت إلى اغتراب قـيم المـاضي، في حـين يبقـى مشروع التواصل بين الثقافات والحضارات بمثابة فضاء لنهضة العقل العربي في إطـار مـا دعـا إليه الجابري و"طـه عبـد الـرحمان" وأركـون وعبـد اللـــه العـروي وغـيرهم، خاصـة وأن كل أزمات ومشـكلات المجتمـع العـربي هـي انعكـاس لتحـولات الحداثـة ونقـد وتفكيك أوهامها، وبذلك فإن العقلانية النقديـة التـي تمثلهـا الفكـر العـربي المعـاصر

قد سمحت بميلاد فلسفة عربية تنتهي عندها ملامح الحضارة الإسلامية التي تحمل تجليات ومعالم التفكير الفلسفي، خاصة الخطاب العربي الاستشرافي ومساءلته لمشروع ما بعد الحداثة وفق رؤية نهضوية تحتفظ بأصولها في قيم وأخلاق العقل التواصلي، وتساهم في التأسيس لمجتمع قيمي يجمع بين قيم الحضارة في ماديتها وروحانياتها، ويهيئ الثقافة العربية الإسلامية للاندماج والانخراط في ثقافة الفكر العولمي المعاصر.

الخاتمة:

شكلت آفاق العقل العربي نموذجا تنويريا يستهدف واقع الثقافة العربية المعاصرة التي انفردت بسمات علاقتها بثقافة الغرب، أين حملت تلك الدراسات الاستشرافية لمستقبل الانفتاح الثقافي ثورة معرفية قد مكنت المجتمعات العربية الإسلامية من بعث سؤال النهضة والإصلاح ضمن خطابهم التنويري الحداثي الذي يستهدف مستقبل ما بعد الحداثة في ظل هذه التحولات والأزمات المعاصرة، لهذا الغرض حاول أغلب المفكرين أن يعيدوا قراءة ما أنتجه العقل الغربي لتصحيح طبيعة المشروع النهضوي ضمن تلك القيم الفلسفية المستوحاة من الموروث الفلسفي الإسلامي في العصر الوسيط، وضمن هذا المعنى يبقى النظام الإبستيمي الغربي بمثابة روح الحداثة التي استوعبت ذلك النموذج الحضاري الذي انطوت تحته قيم الحضارة، ومن ثم وظفت تلك القيم في إطار تطوير وتحديث العقل العربي، والانفتاح على علاقة العلم بالفلسفة وكل ما يؤسس لمشروع الإسلام الحداثي في ظل تطور النسق القيمي للعلوم الإنسانية والاجتماعية، فقد حاول أركون والجابري وزكي نجيب محمود وغيرهم من تحديث المجتمعات العربية والنهوض بالعالم الإسلامي وفق مشروع مجتمعي يتحرك في حدود ذلك الأنموذج والبراديغم الثقافي الذي فرضته التحديات العلمية للحداثة الغربية والثقافة العولمية المعاصرة، فقد واجه الفكر العربي الإسلامي ثورة الاتصالات وعصر المعلومات لتنفرد لغة هذه المواجهة باستشراف سؤال الحداثة وعلاقته براهن القيم في إطار مشروع ما بعد الحداثة، ومن هذه الزاوية فإن إعادة فهرسة هذا المشروع قد يكشف عن تجلي دور الثقافة العربية المعاصرة في بناء الوعي الفلسفي الإسلامي الذي سيحمل معه سمات التفوق الحضاري-

الثقافي للعرب المسلمين، خاصة وأن الحوار الحداثي مع الغرب يتحرك في نطاق الاستمرارية أو القطيعة مقارنة مع عائق التبعية أو التجديد أو الإبداع، فالخطاب النهضوي الذي اختزله أقطاب الفكر العربي الحديث والمعاصر يكمن في ضرورة التحرر الحضاري من إيديولوجية الهيمنة الغربية خاصة في كتابات المستشرقين عن الإسلام من جهة، ثم فسح المجال للحداثة الغربية من خلال تدخل الفكر العلمي المعاصر بكل مناهجه وأدواته من جهة أخرى، ومن ثم نجد أن عوامل تطور المجتمعات العربية الإسلامية يمتد إلى بلورة إستراتيجية قراءة وتشكيل نظم القيم الثقافية والعقائدية التي تربط تراث الماضي بثقافة الحاضر، أو بصورة أخرى الموروث المقدس الذي دافعت عنه بعض الفرق الكلامية ومتصوفة الإسلام، ومن هذا المنظور فإن تطوير الفكر العربي الإسلامي والانتقال به من مرحلة القرون الوسطى إلى مرحلة الحداثة يتطلب انفتاح التراث العربي المعاصر على تجربة الغرب في مجال التنمية، وهكذا نجد أن التأسيس لمشروع ما بعد الحداثة قد يرسخ ثقافة التأصيل الإسلامي للقيم التي تحمل كل المعالم الثقافية والأنساق المعرفية والإسلامية التي تجمع بين الإرث المادي والمعنوي للمجتمع العربي، لذلك وجب إعادة إنتاج وعي إيديولوجي خارج التوظيف الإستلابي والاغترابي للمفاهيم الدينية والسياسية، وهذا ما سيجعل التراث العربي أكثر انفتاحا وليس منغلقا على الماضي فقط، وفي هذا الإطار يمكن إبراز أهمية الحداثة في مظهرها الإسلامي من خلال حضور قيم العلم وثورته التقنية لبناء العقلانية الإسلامية التي تربط رهانات مجتمع ما بعد الحداثة بتلك التحولات والثورات التي استهدفت علاقة الثقافة العربية بالثقافة الأجنبية، ومن هذا المنظور لا يمكن فهم هذه العلاقة إلا في إطار التطور والتقدم الحضاري الذي يجعل من معايير

وأنساق واتجاهات الحداثة الغربية مجالا للأنموذج المعرفي الجديد في قراءة وتأويل التراث العربي الإسلامي.

إن لغة التجديد الحضاري التي صاحبت مشروع الاستثمار الفلسفي في عالم الأفكار والأشياء قد استشرفت مشروع الحداثة العربية الإسلامية، خاصة في إطار تجليات حضور الغرب وغياب العقل العربي في فترة تاريخية معينة، لاسيما وأن راهن القيم الذي فرضته العولمة قد حال دون النهوض بهذا الفكر، إلا بعض الإسهامات العربية المعاصرة التي أعادت إنتاج آليات وأدوات أخرى لتجديد العقل العربي وتطوير العقلانية الإسلامية، خاصة مع دور الفلسفة وانفتاحها على تلك العلوم الإنسانية والاجتماعية قد اختزل كل مراحل وأطوار نشأة الفلسفة العربية المعاصرة لإعادة بعث الخطاب الحداثي الغربي ضمن المقاربات الإبستيمولوجية الفلسفية للجابري وأركون و"مالك بن نبي" و"طه عبد الرحمان" وغيرهم، هذا الخطاب قد جعل من قيم الثقافة العربية الإسلامية تتعايش مع ثقافة الغرب، وتحيا باستمرار داخل الفضاء الحداثي لحوار الثقافات والحضارات والأديان، لذلك نجد أن مشروع هابرماس قد جعل روح ما بعد الحداثة تحيا في إطار قيم ثقافة العيش المشترك وأخلاق التواصل وهذا ما كنا قد أشرنا إليه سابقا، في حين نجد أن مشكلات العنف الأصولي، وتحولات الحداثة، وأثر العولمة ومظاهر الاغتراب الإيديولوجي للعقل العربي، وتصادم القيم قد أنتج عدة أزمات انعكست سلبا على طبيعة الحوار بين الحداثة وما بعد الحداثة ولحظة انتقال الوعي العربي الإسلامي من الانغلاق إلى الانفتاح، كل ذلك يمثل مقدمة من المقدمات الأساسية لميلاد المشروع التنويري الذي احتفظ بملامح ومظاهر العقلانية العربية الإسلامية في ماهيتها وآفاقها وأهدافها، فالقيم المعاصرة للحداثة

تتحرك في نطاق ما أسس له هابرماس في التواصل وليس التصادم والمواجهة، فتلك التحولات والتطورات التي عرفتها المجتمعات العربية قد عزّزت الأنموذج الثقافي الجديد للحضارة والتي أخذت مظهر صراع الثقافات، ومن ثم نجد أن سؤال النهضة والإصلاح والتواصل مع الغرب يتماهى مع ما ذهب إليه المفكر المغربي "طه عبد الرحمان" عندما أكد على حق الاختلاف في الفكر ومشروعيته في تجديد وبناء قيم الفكر العربي الإسلامي، كما اهتم بإعادة قراءة ونقد التراث، ووضع آليات وأدوات جديدة للترجمة والتأويل، هذه الإسهامات تتحرك في نطاق التجديد والإبداع وليس التقليد والتبعية وهذا ما حاولنا توضيحه آنفا، فالمشروع النهضوي العربي يعكس طبيعة هذا الحضور لاسيما وأن منطلق كل فكر حداثي يقتضي تحصيل الإبداع الفلسفي الذي تناولته كل الدراسات العربية الحديثة والمعاصرة، فالنظر إلى واقع الفكر العربي يحملنا على ربط مهمة التأصيل بمهمة التنوير والتجديد الفلسفي لأن رهانات مشروع الحداثة وما بعد الحداثة تقتضي الانفتاح على طبيعة هذه المهمة كمدخل استراتيجي لمسايرة روح الحضارة الغربية، خاصة الحوار بين القيم النظرية والعملية للعلم التي استهدفها العقل العربي لامتلاك شروط النهضة وولادة فلسفة عربية معاصرة تنبثق عنها تلك الرؤية الحداثية الإسلامية لمستقبل ما بعد الحداثة، والبعد التداولي والتواصلي بين القيم في إطارها الأخلاقي والفلسفي والعلمي، وضمن هذا المعنى نجد أن أزمة الفكر العربي قد حولت المشروع النهضوي في الوطن العربي إلى مجال لإيديولوجيا قد انطوت تحتها مغالطات الصراع الثقافي التي استجابت لخصوصيات العولمة، وحالت دون الاندماج الحضاري في الحداثة، لذلك تظهر تحولات هذا الاندماج وتطوراته كشكل من أشكال ثورة العقل العربي في استهداف علاقة العرب

بالغرب، وهذا ما دعا إليه "عبد اللـه العروي" من خلال العـودة إلى الـتراث في جوهره الروحي والقيمي، أين يمكن تعزيز لغـة التجديـد والتطـوير دون التنكـر لطبيعـة هـذا المـوروث الثقـافي الإسـلامي، فتجليـات العقلانيـة الحداثيـة قـد استوعبتها المجتمعات العربية المعاصرة في إطار الاستثمار في الإنسـان، وهـذا مـا تحدث عنه المفكـر الجزائـري "مالـك بـن نبـي" مـن خـلال مشروعـه الحضـاري وخطابـه التنـويري، كـما حـاول أركـون والجـابري رسـم معـالم الحداثـة العربيـة الإسلامية في إطار التنظير الفلسفي لمقولات العقلانية الأنوارية التـي تجمـع بـين الدور الحضاري للعقل في بناء مشروع الحداثة من جهـة، وبـين الفلسـفة كـأداة لصناعة شروط وقيم النهضة لاستشراف مستقبل مشروع ما بعـد الحداثـة الـذي يستهدف تلك الأطر والأنساق والأنمـاط الحضـارية التـي تعكـس تجليـات ولادة العقل العربي الأنواري، ولحظات البناء والتكوين الفلسفي للمجتمع، لذلك نجـد أن محدّدات ومعايير وقيم التراث العربي الإسـلامي قـد انفتحـت عـلى الخطـاب الحداثي المعاصر، وأعادت قراءته وتفكيك قضاياه، فالرؤية النهضوية المعاصرة قد حملت معها ذلك الأنموذج الحداثي الذي ينفـتح عـلى ثقافـة الآخـر، خاصـة وأن الخلفيات الثقافية والفلسفية والإيديولوجية لغياب هذا الأنموذج، هو مـا جعـل الثقافة العربية الإسلامية تعيش لحظة الانغلاق، لاسيما ما يعيق العقل العربي في تحقيق النهضة والتحرر من طبيعة هذا الاغتراب الذي يعبر عن نهايـة الحضـارة وتصدّع القيم وانهيارها، وتصادم وصراع الثقافات، هذا الواقع قد استنسخته تلك الأزمات والإخفاقات وكل مظاهر التخلف الحضـاري، ومـن هـذا المنظـور يجـب الانطلاق مـن مهمـة الفلسـفة باعتبارهـا حارسـة للعقلانيـة، إلى مهمـة الحداثـة باعتبارها أداة من أدوات صناعة شروط النهضة وبناء الحضارة وتكوين الإنسـان

وفق أدواره ووظائفه في إنتاج قيم كل مشروع حداثي يجعل من العقل حجر الأساس لتلك المبادئ والمقومات الإستراتيجية لميلاد فكر عربي قائم بذاته، ومن ثم نجد أن براديغم الإنتاج والتواصل مع عقلانية الغرب يقتضي نقد الحداثة والتحرر من مفردات الهيمنة والتفوق الحضاري للغرب في إطار إيديولوجية الخطاب الاستشراقي الذي اعتبر الفكر العربي تابعا لطبيعة هذه المفردات، وبذلك تبقى رؤيتنا النقدية للحضارة الغربية كمبرر للأزمة التي اصطدم بها العقل العربي الإسلامي، خاصة وأن بنية هذا العقل في نظر الجابري قد استوعبت تلك الصراعات والأوهام في ظل الانغلاق التاريخي وليس الانفتاح الحداثي على العقلانية الجديدة، ومن ثم فإن جدلية التخلف والتحضر قد عزّزت هذا المعنى، لاسيما غياب التجديد والإبداع، وحضور التقليد والتبعية بجميع مظاهرها، ويبقى مستقبل ما بعد الحداثة في الخطاب العربي المعاصر أحد أبرز رهانات التنمية الحضارية والفلسفية التي تستهدف الفضاء الحداثي للقيم الجديدة، على غرار ثقافة الإنسان التنويرية وتفكيره الخلّاق المبدع من جهة، وقيم تنشئته الاجتماعية وأفكاره ومعتقداته وعاداته وتقاليده، فتصادم القيم داخل المجتمعات العربية قد كان له دخلا بشكل مباشر في تقويض مشروع الحداثة، وفي مقابل ذلك انهيار الوعي العربي الإسلامي، خاصة وأن المقدس القيمي في الثقافة العربية الإسلامية قد اصطدم بالمدنس الثقافي الغربي، وفي هذا الإطار فإن مساءلتنا لواقع العقل العربي وكيفية نهضته وتجديده ينطلق من التمييز بين تلك المجتمعات التقليدية الاستهلاكية وبين المجتمعات التنويرية المعاصرة التي اتخذت الاتجاه العقلاني الأنواري نهجا حضاريا يتحرك في نطاق ما أنتجته الفلسفة والعلم كمظهر من مظاهر التراث الثقافي الغربي، ومن ثم انصرفت الفلسفة العربية المعاصرة إلى

التفاعل مع طبيعة هذا التراث، لاسيما أن مشروع الحداثة عند الغرب قد جعل من تحولات العولمة منتوجا علميا استأنست به النهضة الأوربية لترسيخ قيم العلم والاستثمار في عالم المعرفة، ومن هذا المنظور جاءت إسهامات وجهود أعلام الفكر العربي المعاصر للتعريف بمفهوم الحداثة ضمن وضعية منظومة القيم العربية الإسلامية، وتؤسس لقيم ما بعد الحداثة، أين يكون العقل العربي حاملا لخطاب العقلانية الذي يختزل كل النماذج الحضارية المعاصرة في التجديد والتنوير مع الدعوة إلى التأصيل الإسلامي لهذه النماذج داخل فضاء الحداثة الغربية التي تعترف بثقافة الحاضر دون تقويض قيم الماضي، وبذلك يمكن أن تستوعب الثقافة العربية المعاصرة تجليات هذا الحوار والعيش المشترك بين الإسلام والغرب، فالرؤية الاستشرافية لمستقبل الفلسفة العربية لا يتأتى إلا من خلال التشكيل المعرفي والقيمي والبناء والتكوين الحضاري للعقل العربي في إطار نهضة شاملة تمكّن المجتمعات العربية المعاصرة من الانفتاح الثقافي على الحضارة الغربية من خلال إنتاج رؤية جديدة لمشروع الحداثة وما بعد الحداثة لمواجهة تلك الأزمات والتحديات التي فرضتها ثقافة الفكر العولمي المعاصر.

قائمة المراجع:

1. أبو خلدون ساطع الحصري، **ما هي القومية؟، أبحاث ودراسات على ضوء الأحداث والنظريات**، ط1، مركز الوحدة العربية، بيروت، لبنان، 1985.
2. حليم بركات، **المجتمع العربي المعاصر: بحث استطلاعي اجتماعي**، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، 1984.
3. سهيل فرح، **الفلسفة المجتمعية الراهنة والتحديات السبعة للحداثة وما بعدها**، مجلة دراسات فلسفية، العدد01، الجزائر، 2013.
4. عبد الحق منصف، **رهانات البيداغوجيا المعاصرة: دراسة في قضايا التعلم والثقافة المدرسية**، ط1، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 2007.
5. عبد الرحمان بوقاف، **الفلسفة العربية المعاصرة ومجاورة التبرير**، مجلة الدراسات الفلسفية، العدد01، الجزائر، 2013.
6. عبد الرزاق بلعفروز، **تحولات الفكر الفلسفي المعاصر: أسئلة المفهوم والمعنى والتواصل**، ط1، منشورات الاختلاف، الجزائر، 2009.
7. عبد القادر بودومة، **الفكر النقدي ونقد مشروع الحداثة عند أركون**، مجلة لوغوس، العدد01، الجزائر، 2012.
8. علي حسين الجابري، **الفلسفة الغربية من التنوير إلى العدمية: دراسة لكانط ونيتشه وكارل بوبر ورجال مدرسة فرانكفورت الغربية المعاصرة في ظل العولمة**، ط1، دار مجدلاوي، عمان، الأردن، 2007.
9. فهد بن سلطان السلطان، **التربية وتنمية الإنسان في العالم الإسلامي- تجربة المملكة العربية السعودية في مجال التربية والتنمية**، مجلة التربية للمعاصرة، العدد43، القاهرة، أكتوبر1996.

10. مارتن كاروني، **العولمة وإصلاح التعليم، ما يجب أن يعرفه المخططون؟**، ترجمة محمد جمال نوير، ط1، دار العربي للنشر التوزيع، القاهرة، 2003.

11. محمد عابد الجابري، **تكوين العقل العربي**، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، 1984.

12. محمد عبد الخالق مدبولي، **الشرعية والعقلانية في التربية: دراسة نقدية في الفكر والممارسة**، تقديم حامد عمار، ط1، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، 1991.

13. محمدي رياجي رشيدة، **قضايا منهجية في قراءة التراث عند محمد أركون**، مجلة لوغوس، العدد01، الجزائر، جويلية 2012.

14. موسى عبد الله، **الفلسفة وخطاب النهايات**، ط1، منشورات الاختلاف، الجزائر، 2012.

15. هشام بن جدو، **أفلوطين في أفق ما بعد الحداثة**، مجلة دراسات فلسفية، العدد02، الجزائر، 2014.

16. يوحنا قمير، **أصول الفلسفة العربية**، ط1، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، 1958.

صورة الفلسفة العربية الراهنة

الاتجاه النقدي في الفكر العربي المعاصر:

أو حينما يتفلسف الفكر!

الدكتور سلطان ثابت- جامعة قسنطينة2

مقدمة:

ارتبط مفهوم النقد بالفلسفة، منذ إرهاصاتها الأولى مع اللحظة اليونانية، وأخذ منذ ذاك يمارس حقه الطبيعي والمنطقي في التفحص والجدل، والشك والرفض والنقض وحتى التقييم والتقويم لكل معارفنا بالذات والوجود، فكانت لحظة ميلاد ثقافة نقدية جديدة، "ثقافة النقد الفلسفي" التي ستتحول مع التراكمات المعرفية والمنهجية إلى فلسفة قائمة بذاتها، ومنذ تلك اللحظة لم يعد أي شيء يقع خارج حيز الفحص والجدل الفلسفي، إذ يعرف هذا السياق في الأوساط الفكرية بنقد الواقع، وعلى هذا الأساس فإننا هنا سنحاول مساءلة المشروع النقدي العربي في أبعاده الفلسفية وكيفياتها، وهذا بغية الإسهام في التقييم الموضوعي له والفهم الأمثل لمضامينه وقضاياه، وما هي المداخل التي يمكن اعتمادها لتحديد مميزات هذا المشروع الفكري وضبط ريادته وراهنيته؟ ثم ما مدى مشروعية وفعالية هذه المقاربات من حيث المرجعيات والمناهج والمواضيع وبالتالي ما هي انعكاساتها ونتائجها؟ وانبثقت من هذه الإشكالية مجموعة من المشكلات الجزئية أهمها: ما هي معالم الاتجاه النقدي في الفكر العربي المعاصر؟ وكيف ساهمت الأوضاع العربية الراهنة بمختلف مستوياتها في

محاولته للتأسيس لنقد عربي يروم حل معضلات هذا الواقع بمختلف تعقيداته؟ ولو تطلعنا إلى قراءة هذا المشروع على نحو من الاختزال المنهجي في أفق نظرة مقارنة، ماذا يمكن أن نلاحظه ونقول عنه؟

1- قراءة في مفهوم النقد:

في البداية كان النقد متجليا في الأدب وخاصة فيما يعرف بأدب السخرية والملهاة عند الفلاسفة التي تعتبر وسيلتهم في النقد، وتعكس قلب الوضع الاجتماعي الناقص عن طريق بناء يوتوبيا كما هو الحال في جمهورية أفلاطون، وازدهر النقد الاجتماعي عند المسلمين وارتكز في بدايته على نقد تجارب الأمم السابقة والأوضاع في الأمة ثم استمر في الأدب والفلسفة كما هو الحال عند اليونان، كما تجلى النقد الاجتماعي والسياسي في الحضارة الغربية منذ الكتاب المقدّس، وبلغ ذروته في مرحلة ما يعرف بالإصلاح الديني وذلك في بداية العصور الحديثة وكانت ضد السيطرة الدينية باسم الكنيسة وسيطرة الأباطرة على الحياة باسم الإمبراطورية وهذا كله من أجل تحرير الإنسان المسيحي من السلطتين الدينية والسياسية، ودام هذا النقد في عصر النهضة خلال القرن السادس عشر حيث تجلى في مختلف مظاهر السلطة الاجتماعية والأدبية والسياسية والثقافية لغرض نقل المجتمع إلى مرحلة مغايرة ووضع أسس جديدة للإبداع الحضاري الجديد، واستأنفت العلوم الاجتماعية دور النقد على نحو علمي وصفي خالص وبأسلوب تقريري باسم الحياد والموضوعية[1]، « فأول التفكير النقد، وممارسة النقد تعني أن لا شيء يقع خارج الفحص والجدال، بل تعني بالعكس، نقد

(1) حسن حنفي وآخرون، فلسفة النقد ونقد الفلسفة في الفكر العربي والغربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، 2005، ص19.

والمحرمات ذاتها، من لاهوتية وسياسية وسلطوية »[1]. ففي اعتقادنا فإن النقد كفكرة مرتبطة باكتمال ونضج وعي الإنسان والتفلسف هو حدث أضاف للنقد بُعدا وأفقاً جديدا لموضوعاته ومناهجه، لذا فتاريخ الفلسفة ما هو إلا تاريخ نقدي يعتمد أساسا على نظريات الفلسفة التي سبقت الفيلسوف الجديد، ونظريته ما هي إلا تعبير عن الاتصال والتطور، لأن الفيلسوف الجديد لم يبدأ أو ينطلق من العدم، بل يبدأ من مناقشة ورؤية نقدية لآراء السابقين عليه ويُستفاد منها قبل أن يضع فلسفته الخاصة به. فإذا كان جوهر الفلسفة وفعلها يتبنى النقد في المقام الأول، فلابد أن يشمل جوانب مختلفة لتتعدد بذلك استعمالاته، لهذا سنبحث في مرحلة أولى عن النظرة التأصيلية التي تحيلنا إلى المنابع الحقيقية لمصطلح النقد عموما ثم في مرحلة ثانية مسارات وتجليات النقد الفلسفي داخل النسق النقدي العام.

غير أن المنهج النقدي لم يحقق نوعا من الاستقلالية إلا بعد أن حلت الأفكار التأملية الرشيدة مكان المفاهيم والأفكار التقليدية القديمة، وخاصة تلك التي ترتبط بالحق والمقدس، وبالتدريج أصبحت فكرة النقد تعني "الجدل العقلي" ثم النشاط المتميز للعقل باعتبارها أداة تحكيم عقلانية، ثم تطور مفهوم النقد ليصبح شكلا من أشكال الفكر في شروط المعرفة الممكنة، أي القدرات التي تمكن الإنسان من المعرفة والنظر في الأمور بحرية، لأن هدف النقد هو أن لا يضيع الإنسان في واقع مزيف أو يستسلم لحقيقة كاذبة، أو يتوهم أنها أبدية ولا يمكن مسها بالنقد والتجريح. «كما أن هدف النقد هو إيقاظ الوعي الإنساني عن طريق القدرة على الرفض، الذي يلغي الحق في التفكير الحر، ورفع القدرة على الإبداع

(1) علي حرب، المنوع والممتنع: نقد الذات المفكرة، ط1، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، 1996، ص110.

ومـن هنـا تـأتي أهميـة النقـد باعتبـاره عمليـة رفـض وتحـدي ولـيس خضـوعا واستسلاما»[1]، ولهذا فيكون مفهـوم النقـد مـرتبط فلسـفيا بـالمنهج النقـدي، بمعنـى وجهان لعملة واحدة خصوصا بعد النهضة الفكرية والفلسفية الأوربية.

أمـا مصـطلح النقديـة (**Criticism**) فيحمـل دلالات مختلفـة، منهـا اسـتعداد العقل منهجيا ومن ثمة تقوم النقدية على الأقل كحالـة مهيـأة للمعرفـة، أمـا المعنـى الثـاني فيتمثـل في قيـام النقديـة عـلى موقـف نسـقي وعـلى مـذهب فلسـفي مميـز بالنظريات التي يمكنها أن تكون مشتركة بين عدة أنساق[2]، فبدلا من اعتبـار الأشـياء المعروفة اعتبارا مباشرا، تطرح أولا مسألة الاستعلام عن كيفيـة معرفتنـا لمـا نسـتطيع معرفته، فاتخذت النقديـة باعتبارهـا اتجاهـا في الفلسـفة الغربيـة- مـن النقـد لأداة إجرائية رئيسية في النظـر والتفكـير، ويرجـع تـاريخ المـذاهب الفلسـفية نشـأة هـذا الاتجاه الفيلسوف الألماني ايمانويل كانط (1724-1804) الذي عمل على صوغ مفهوم النقد ضمن منظومة فكرية تميزت بقدرة كبيرة على تأطير الأسئلة الفلسفية التي كان يطرحهـا القـرن 18م الأوربي[3]، كـما أنـه أثـر فكـر التنـوير الفـرنسي، بشـكل كبـير في أسلوب تعامل كانط مع أسئلة القرن، ولاسيما أن الفكر التنويري الفرنسي جعـل مـن النقد قاعدة جوهريـة في مشروعـه الثقـافي العـام الـذي كـان يتمثـل بزعزعـة البنـى الاجتماعية، وتفكيك الأنماط الفكرية التي كان يسيّجها الفكر اللاهـوتي الكـنسي مـنم كل جانب، والأمر الذي دفع بمفكري عصر التنوير إلى رفع سلاح النقد المعتمد أساسـا

---

(1) محمد علي محمد، تاريخ علم الاجتماع، دار الدلتا للنشر، القاهرة، مصر، 1983، ص45.

(2) أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، تعريب خليـل أحمـد خليـل، ط1، ج1، منشـورات عويدات، بيروت، 1996، ص239.

(3) محمد نور الدين أفاية، في النقد الفلسفي المعاصر، مصادره الغربية وتجلياته العربيـة، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، 2014، ص17.

على العقل.

وبنحو أعم تقال **"النقدية"** على كل نزعة فلسفية تقوم على جعل نظرية المعرفة الأساس لكل مبحث فلسفي، وتطلق على كل عقيدة ترى أن العقل يشكل المعرفة ويكونها بمقتضى أشكال ومقولات خاصة به، « فمفهوم النقد عند كانط اتخذ اتجاها أكثر تبصرا بمهمته، حيث أصبح أداة لفحص العقل لنفسه، وتاليا تبيان الحدود التي تنتهي عندها قدرته على المعرفة»[1]، فالنقد لا ينصب في هذه الحالة على مضمون المعرفة بقدر ما يهتم بملكة تأسيس المعرفة.

2- النظرية النقدية العربية:

لقد اعتاد أغلب العرب وغيرهم إطلاق مفهوم "النظرية النقدية"، إذ تحاول الحركة النقدية العربية الجديدة منذ نشوئها في نهاية الستينات من القرن الماضي التخلص من نماذج الفكر الديني الأصولي ونماذج الفكر التقليدي، هذا النمط من النقد مثل في الواقع مرحلة تفكيك الفكر الأصولي ومحاولة وضع حد لاحتكاره النص الديني والوقوف في الوقت عينه بوجه الحركة العلمانية الجامحة ومن ثمّ مجابهة الأبوية المحدثة وادعاءاتها في تحديد معنى الحداثة العربية، وهنا تكمن أهمية الرؤية النقدية التي أسهمت في التأسيس لأرضية فكرية ينبني عليها نقد جديد للمجتمع العربي يقوم على إستراتيجية مزدوجة تستهدف التحرر والإنعتاق من المسلمات السائدة بمختلف مستوياتها, من خلال خلخلة أسس تصور الفكر من جهة, واستعادة لحظة التجاوز المؤسّسة لوجود مغاير من جهة أخرى. وجود ينبثق فيه "إنسان عربي" جديد يستعيد

(1) ميمونة شرقي، النقد الحضاري للمجتمع العربي عند هشام شرابي، رسالة لنيل الماجستير في الفلسفة، جامعة وهران، 2016، ص14.

إرادته المتفهمة لصيرورة التاريخ من أجل الالتحام بالحرية وتحقيق الوجود المتكامل للإنسان ككل, أو بالأحرى تحقيق الوجود الإنساني العربي الحقيقي والإيجابيعلى الأدب[1]، « مع العلم أن إضفاء صفة النقد على الأدب وحده يعني أن هناك "نقدا أدبيا" فقط، ولذا نحاول تأكيد حقيقة هامة هي أن النقد والنظريات النقدية لا تقتصر على الأدب فحسب، لأن هناك نظريات نقدية في الأدب والفن وعلم الاجتماع والفلسفة والعلوم الطبيعية الأخرى »[2]، ولتوضيح تجليات ومعالم الفكر النقدي الفلسفي داخل إطار الفكر العربي المعاصر لابد أولاً من إبراز أهم مقولات النقد الفلسفي الغربي الذي هو في الأخير مصدر ومنطلق الفكر النقدي العربي.

عُرف القرن الثامن عشر ميلادي في أوروبا باسم قرن النقد، إذ « ارتبط هذا النقد بحركة دينية وفلسفية شاملة بدأت في انجلترا وفرنسا بكسر الشكل التقليدي للمعرفة الفلسفية، أي الشكل الميتافيزيقي، وهو يرفع شعار محاربة اللاهوت والخرافات التي تكبّل تفكير الإنسان الأوربي وتقيد عقله، ونادت بإعطاء الحرية للعقل ونقد شامل لكل الأشياء والظواهر والمؤسسات والمفاهيم، لإخضاع هذه الموضوعات لمحك العقل وبالتالي الخروج بأوربا من ظلام الجمود والظلم والأساطير إلى أنوار العقل والتقدم والحرية »[3]، ومن ثمّ يحتوي المشروع النقدي عموما في جانبه الفلسفي على خاصية جوهرية « تجعل النقد يرتبط بمهمة تحرير الأفكار واختبار الآراء، وهذا ما يذهب إليه "كانط"، حيث أنه من هذا الجانب »، لا يهدف

---

(1) حبيب الله بابائي وآخرون، الحضارة والحداثة في الفكر العربي المعاصر، ط1، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، لبنان، 2014، ص203.

(2) إبراهيم الحيدري، النقد بين الحداثة وما بعد الحداثة، ط1، دار الساقي، بيروت، لبنان، 2012، ص10.

(3) محمد نور الدين أفاية، الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة، ط1، دار إفريقيا للنشر، الرباط، المغرب، 1991، ص28.

إلى تزويـدنا بقناعـات جديـدة بقـدر مـا يهـدف إلى مسـاءلتنا عـن الطريقـة التـي كونا بها قناعاتنا، وهو لا يحمل إلينـا حقيقـة مغـايرة، بـل يسـعى إلى جعلنـا نفكـر بطريقة مغايرة، وهو بهذا يفتح حقلا جديدا للتفلسف لـيس هـو حقـل الكـون، ولا حقل المعرفة، بل حقل ما يمكن أن يسمى "شروط الإمكان"، أي كيف تكـون المعرفـة ممكنة، وهذا ما يجعل النقد مرادفا لنظرية المعرفة(1).

وعلى هذا الأساس فإن المتأمل للواقـع النقـدي العـربي المعـاصر يحـس إحساسـا عميقا بالأزمة التي يعانيها هذا النقد، شأنه في ذلك شأن الأنمـاط المعرفيـة والثقافيـة الأخـرى في حياتنـا المعـاصرة، التـي تجعلنـا ننشـطر إزاءهـا إلى شـطرين ونتـوزع في اتجاهين اثنين:

الأول: يتمثل في الإعجاب المطلق بما أنتجته الحضارة الغربيـة ومـا وصـلت إليـه على المستويات كافة، ومنهـا النقديـة، وهـو إعجـاب مبـالغ فيـه في معظـم الأحيـان، ويكاد يصل عند كثيرين منا إلى درجة الاسـتلاب وضـياع الهويـة والـذوبان في الآخـر، ومن ثم الشعور بخيبة الأمل أمام واقعنا النقدي المعـاصر المـأزوم، ومحاولـة اسـتيراد هذا المنجز النقدي الغربي عـن طريـق الـترجمات أو مـن خـلال الدراسـة في الغـرب، ونقل النظريات الغربية عبر تبنيها من قبل بعض الدارسين إلى المتلقي العـربي، حتـى كأنها مسلمات لا تقبل النقاش أو بديهيات لا تحتاج إلى برهان، فهي السـبيل الأمثـل والأفضل لدراسة فكرنا وفلسفتنا الراهنين.

الثاني: فهو لا يقف على النقـيض مـع الاتجـاه الأول كـما يبـدو لـبعض المثقفـين والدارسين، وهو الاتجـاه الـذي حـاول الإفـادة مـما خلفتـه الأمـة مـن تـراث معـرفي، والعودة إلى مـا أنتجتـه قـرائح القـدماء عامـة، والنقـاد خاصـة للوقـوف عنـدها، ولم

(1) الشريف طاوطاو، المنهج النقدي عنـد الغـزالي، رسـالة ماجسـتير في الفلسـفة، كليـة العلـوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة قسنطينة2، الجزائر، 2001، ص10.

يخل هذا الاتجاه من بعض الإفراط أيضا، وغلو بعض الباحثين فيه، ولاسيما عندما حمّلوا ذلك التراث أكثر مما يحتمل ونظروا إليه نظرة تحمل في ثناياها الكثير من ملامح القداسة، حتى كأنهم يترك شاردة ولا واردة إلا أحصاها، ولم يبقى للناقد المعاصر إلا أن يستلهم من ذلك الماضي ويأخذ منه ما شاء له الأخذ، فهو المعين الذي لا ينضب.

وعلى الرغم من أهمية هذين الاتجاهين وضرورة وجودهما معا في حياتنا النقدية في تقديري، إلا أن الخطورة تكمن في تغليب أحدهما على الآخر، أو التعصب المفرط لهذا دون ذاك، تحت ذرائع وشعارات لا تستند معظمها إلى أسس علمية صحيحة، فضلا على أن تأجيج مثل هذا الصراع على الساحة النقدية عموما لا يمكن أن يؤدي إلى بناء نظرية نقدية عربية حديثة، وذلك لأن بناء مثل هذه النظرية لا يمكن أن ينشأ في الفراغ، بل لابد له من أن يخضع لمجموعة من الشروط الموضوعية التي ينبغي اللجوء إليها في سبيل الوصول إلى هذه النظرية، ولعل من أهم هذه الشروط هو النظرة التكاملية لهذين الاتجاهين اللذان ذكرتهما، والدعوة إلى التوفيق بينهما، وتلاقيهما بدلا في افتراقهما، وهذا يعني أن نفيد مما وصلت إليه النظرية النقدية الغربية واستيراد ما يعزز رؤيتنا وطرائق تفكيرنا.

إن ارتكاز جل الدراسات النقدية العربية بالشق المتعلق بالنقد الأدبي لدرجة أن النقد في الفكر العربي عموما يكاد يكون مرتبطا بالأدب كالرواية والشعر مثلا، ولهذا نجد أن النقد الفلسفي ينحصر في شكل مقالات تنشر في المجلات أو دراسات ومداخلات تقدّم في الملتقيات، بالإضافة إلى قلة قليلة من الكتب والمؤلفات التي تخصص لهذا الحقل دون سواه. ولهذا هو اليوم (النقد الفلسفي) يعدّ من علم الجمال الذي هو فرع من فروع الفلسفة، وعلى الرغم من الفارق

الكبير بين الفلسفة بوصفها علما مستقلّا يتميـز بالتجريـد وبـين الأدب الـذي غايتـه تصوير القضايا بأشكال رومنطيقية، فإن مهمـة النقـد الفلسـفي تهـدف إلى الممارسـة والفعل الواقعي وهذا عن طريـق نمـط مغـاير للـوعي والممارسـين فيـه، بالتـالي فـإن التفكير النقدي برمته.

كذلك كون القـراءات والدراسـات التـي تنـدرج ضـمن مـا يسـمى ب "النقـد في الفكر العربي المعاصر" ليس لها من القداسة والحصانة الفكرية أو المعرفيـة إلا بقـدر كونها قراءات ومقاربات بديلـة تسـتند وتعتمـد عـلى سـندات ومرجعيـات فلسـفية وعلميـة قابلـة هـي الأخـرى للفحـص والنقـد، تؤهلهـا لأن تكـون قـراءات ممكنـة ومشروعة دون أن تمكّنها مـن احتكـار الحقيقـة بـالضرورة، ولـيس ثمّـة مـا يمكـن أن يجعل من خطاب النقد خطابا متعاليا لا يمكـن تحليلـه أو تناولـه بـدوره بنـوع مـن النقد، لكن يبقى القول أنها كانت "نظرية نقديـة" متسـقة تضـمنت تحـليلا للبنيـان المنطقي الداخلي لمفهومه النظري وللمبادئ المنهجية الفلسفية في تفكيرها ولميكانيزم الرؤيا الاجتماعية التي تكمن خلف المخططات والأساليب الإيديولوجية للحجج التـي تستخدمها.

3- تجليات النقد الفلسفي في الفكر العربي المعاصر: بين مشروعية التأسيس ومـنهج التكريس:

لقد ولدت الاتجاهات النقديـة الحديثـة بوصـفها حتميـة للجـدل التـاريخي لمجمل العلاقات الفكرية الإنسانية بكل تناقضـاتها، وكانـت بشـكل أو بـآخر تمثـل الانعكاس الطبيعي للاتجاهات الفلسفية التي برزت في مطلع القـرن التاسـع عشر ومطلع القرن العشرين، واستمرت حتى بداية الحرب العالميـة الثانيـة، وقـد وجـد النقد في البحث الفلسفي مادة غنية بالتصورات العقلانيـة، والمقاربـات المنطقيـة،

وكما رسمت في بداية الفكر الفلسفي الناضج مع فلسفة أفلاطون وأرسطو ملامح الأدب بوصفه فنا وصناعةً، كذلك رسمت ملامح النقد في ذلك العهد من الزمان حتى ظهرت الرومانسية في أوربا بوصفها مذهبا أدبيا وفنيّا وجماليا، ورافقتها المدرسة المثالية في النقد بما تعكس من قيم الفلسفة المثالية التي وضع أسسها كل من "كانط" و"هيغل"، بذلك رُسمت العلاقة بين الفلسفة والنقد من خلال كون الفلسفة صانعة الأفكار، وأن النقد هو صانع التنظير الأدبي، وتمثّل الفلسفة قاعدة للنقد وموجّها ومرشدا[1].

إن المشاريع العربية المعاصرة على اختلافها تقوم على تأسيس اللحظة الحضارية التي تركز في أساسها على ضرورة تعميق السؤال الفلسفي الغائب أو المغيّب في الفكر العربي لكون هذا الأخير ذو تبعية للمرجعية الغربية، لهذا فإن « أبرز هذه المشاريع النقدية عند المفكرين العرب المعاصرين تجلت في نقد العقل العربي (الجابري) أو بحوث جزئية مثل نقد العقل الإسلامي (أركون)، نقد الخطاب الديني (نصر حامد أبو زيد)، نقد الخطاب الذكوري (عبد الله الغذامي)، النقد الذاتي (علال الفاسي)، النقد المزدوج (الخطيبي)، متجاوزين الألفاظ القديمة مثل التحديث في تحديث العقل العربي (حسن صعب) أو التجديد مثل تجديد الفكر العربي (زكي نجيب محمود) والعديد من الأمثلة تدل على حقبة نقدية واضحة المعالم »[2]، من هنا فإن وظيفة النقد الفلسفي في الفكر العربي المعاصر تمضي في نفس الاتجاه الذي بدأت به عند الرواد الأوربيين والغربيين عامة، باعتباره عملا تثقيفيا وتنويريا وتحديثيا يهدف إلى إشاعة الروح النقدية على

---

(1) محمد سالم سعد الله، الأسس الفلسفية لنقد ما بعد البنيوية، ط1، دار الحوار للنشر، اللاذقية، سوريا، 2007، ص13.

(2) حسن حنفي وآخرون، المرجع السابق، ص24.

جميع مستويات الفكر والممارسة الاجتماعية، كون أن ديناميّة التطور بحسب البعض ترتكز على تشغيل الموقف النقدي بأقصى طاقته وآلياته في مجالات الثقافة والاجتماع والسياسة وحتى الدين، وتضيف إليه توجها جديدا هو الذي يميز النقد في الآونة الأخيرة وهو تحديد مفهوم وطبيعة توجهه العلمي بشكل يخالف ما كان عليه حال العلم الإنساني من قبل، فقد خرج من دائرة الفروض الأيديولوجية والدينية التقليدية في نظرياته وإجراءاته ليلتمس مدخلا ومنطلقا صحيحا للعملية المتنامية والمتراكمة والمتغيرة على الدوام، متناسقا في ذلك من منظومة العلوم الإنسانية في حركتها المتواصلة لتعديل إستراتيجيتها كي تتوافق مع التطور الحاصل[1].

وما يمكن ملاحظته في البحث في آليات النقد في الفكر العربي المعاصر هو أنه ينطلق من القراءة الجذرية لعقلانية التنوير بمقولاتها الملازمة لها من عقلانية تأملية وممارسة سلطوية، كما يذهب إليها "هابرماس" أثناء تطرقه للنقد في جانب الحداثة، « ذلك أن نقد الحداثة قد تواصل في اتجاهين: فمن جهة الباحث المتشكك الذي يجتهد في الكشف عن انحراف إرادة القوة وثورة القوى الارتكاسية وتكون العقل المتمركز حول الذات، باستخدام مناهج الانتربولوجيا وعلم النفس والتاريخ (...) ومن جهة أخرى، الناقد المتمرس بالميتافيزيقا، الذي يدعي معرفة خاصة ويتتبع مسار فلسفة الذات حتى أصولها قبل السقراطية »[2].

ولعل ما تبينه مختلف هذه القراءات للنصوص النقدية ابتداء من "نيتشه" و"كانط" هو تلك العلاقة التي أقامتها بين الحقيقة والسلطة مما ولد فضاء تأويليا

(1) صلاح فضل، مناهج النقد العاصر ومصطلحاته، ط1، دار ميريت للنشر والمعلومات، القاهرة، مصر، 2002، ص07.
(2) المرجع نفسه، ص11.

جديدا، وهـذا مـا يجعـل مـن النقـد أداة لمراجعـة مفـاهيم جديـدة أمـلا في "نضـج حقيقي" بالمفهوم "الكانطي"، لذا فالنقـد يواصـل صـيرورته عـبر تشـخيص المفارقـات التي يتضمنها، ويركز عـلى أسـس ومفـاهيم تسـتمر في تجديـد نفسـها، ولهـذا لـيس الغرض من النقد تتبع الغايات الإنسانية أو المسـببات فحسـب، وإنمـا تجاوزهـا نحـو هدف أسمى هو الإنسان الأمثل، وبهذا المعنـى يكـون النقـد بـالمعنى النيتشـوي قـد تأسس على أرضية القيم، وبالتالي يصبح من الممكن الشروع في النقد الحقيقـي الـذي لم تفعل الفلسفة الحديثة سوى أن أفرزت صورة أولية له لدى كانط[1].

ولتوضيح أنّ معنى اعتبار المسـألة النقديـة مرادفـة لنظريـة المعرفـة وفلسـفة المعنى والقيم لابد من التفريق أو الفصل بين بعـض المفـاهيم ذات الصـلة بـالمنهج النقـدي كالمـذهب النقـدي (**Critisme**) والشـك (**Sceptisme**)، فـالأول مـرادف "للنقدانية" أو الفلسفة النقدية وهذا المرادف يـرتبط عـادة عـلى مـذهب "كـانط" وعـلى نظريتـه في المعرفـة بالخصـوص، وبـالرغم مـن التشـابه اللفظـي بـين النقـد والمذهب النقدي والتداخل بينهما، إلا أن هذا الأخير لا يعدو عـلى كونـه نظريـة أو مذهب يتخذ من النقد وسيلة ومنهجا لاختيار المعارف، مـن خـلال اختبـار أدواتهـا وخاصة الحواس والعقل، غير أن ذلك لا ينفي الاخـتلاف بيـنهما طالمـا أن النقـد لـه فائدة نظرية سلبية فقط (...) وبذلك يصبح النقد ليس مذهبا وإنمـا يعنـي البحـث فيما إذا كان المذهب ممكنا وكيف يكون ممكنا، أي أنه طريقة في التفلسفد[2]. أمـا مصطلح الشك في شقه المتصل بالنقد (الشـك المنهجـي) لـيس إلا خطـوة في سـبيل امتلاك الحقيقة، باعتبار أنه منهج فلسفي (ديكارت) ووسيلة للبحث عـن الحقيقـة

(**1**) فيصل عباس، الفرويدية ونقد الحضارة المعاصرة، ط1، دار المنهل اللبنـاني للطباعـة والـنشر، بيروت، لبنان، 2005، ص234.

(**2**) معن زيادة وآخرون، الموسوعة الفلسفية العربيـة، ط1، ج2، معهـد الإنمـاء العـربي، بـيروت، لبنان، 1988، ص265.

بتعبير الغزالي بقوله: « من لم يشك لم ينظر ومن لم ينظر لم يبصر ولمن لم يبصر بقي في العمى والظلال »[1]، وكلا منهما « يهدف إلى فحص ومناقشة أفكارنا ومعارفنا ومعتقداتنا التي كوناها عن طريق الحواس والعقل والتقليد والإيمان الساذج إلى غير ذلك من الوسائل التي يثق فيها الدوغمائيقيون، ولكنها تتزلزل عند التحليل النقدي والشك المنهجي »[2].

وهذا ما يجعل من المشروع النقدي باختلاف المجالات التي يمارس عليها النقد كالأدب والثقافة والاجتماع والفلسفة "مشروع خلق وإبداع" ينم عن وعي وإدراك للمفكر والناقد لضروريات محيطه ومتطلبات عصره، لذلك فإن معاينة الناقد لمحيطه وعصره لا تجعله مجرد شاهد عيان، وإنما تترجم في شكل مواجهة ومثاقفة ندية حتى يصبح قادرا على تجاوز الأفكار المتحجرة وإعادة بنائها داخل السياقات السوسيوثقافية لهذا المحيط، بصورة إبداعية لم يسبق لأحد خلقها، وبالتالي فإن منطق النقد بمفهومه الواسع المتصل بالشك والمذهب النقدي يكون من مستوى غير متعالي، وتكونه شروط بسيطة لإدراك الوقائع وضبط تصورات الظواهر بمختلف أنواعها الفكرية والاجتماعية والثقافية وحتى السياسية، وكذلك يرتبط النقد بآلية العقلانية المرتبطة بالفكر دون سواه، فالتفكير بالنسبة للناقد هو نمط من التقييم والتحليل، وهكذا يسعى الأخير إلى قلب العديد من المفاهيم وإعادة النظر فيها، وإعادة بناء قيم وأفكار مستقبلية جديدة بعيدة عن التصورات الدغمائية والبالية.

---

(1) أبو حامد الغزالي، ميزان العمل، تحقيق دنيا سليمان، ط1، دار المعارف، الإسكندرية، مصر، 1984، ص409.

(2) الشريف طاوطاو، المرجع السابق, ص12.

تأسيسا على ما سبق نجد أن النقد الفلسفي العربي يأخذ المنحى ذاته: من منطلق التأسيس للقضايا والمفاهيم وكذلك من منطلق اختيار المنهج، إذ تنوعت الحركة النقدية في الفكر العربي، فتداخلت القضايا والمناهج في النقد في الفكر العربي المعاصر من نقد التراث، النقد الاجتماعي، النقد الماركسي، النقد الثقافي والنقد النسوي، ورغم تباين هذه الاتجاهات الفكرية إلا أنها تشكل خطا فكريا واحدا ويرمي لأهداف مشتركة، إذ برزت الدراسات النقدية في الفكر العربي المعاصر كإحدى الاتجاهات التي طرحت مشاريعها النقدية بالاستناد إلى أبعاد وعناصر متعددة، يمتد بعض هذه العناصر بجذوره في أعماق الخصوصية الحضارية العربية وأعيد إنتاجها راهنا بالاستعانة ببعض الأفكار النظرية والفلسفية الحديثة وذات الأبعاد الغربية على النمط والدلالة والأهداف التي ذكرناها آنفا. وإذ باعتقادي لابد من القول في البداية بأن النقد العربي هو جزء من الثقافة العربية المعاصرة التي تعكس مجمل مقومات الواقع الاجتماعي العربي والواقع الحضاري العربي بصفة عامة، لذلك لا يمكن بأي حال من الأحوال فصل النقد عن مجمل التطورات والتناقضات والإشكاليات الحضارية العميقة التي يعيشها المجتمع العربي سواء في صراعه مع الذات أولا والآخر ثانيا، أو من خلال تفاعله مع التيارات الفكرية أو مع الحضارات الأخرى، ومنذ القديم وحضارتنا العربية الإسلامية تحاول أن تتفاعل بأشكال وصيغ ومدلولات مختلفة مع الحضارات الإنسانية، إلا أن هذه المرحلة الراهنة تتميز بخصوصيات محددة فرضها العالم والتطور على المستوى العلمي والتقني، وفرضها التطور الفكري بمعانيه وأشكاله المختلفة والقصد هنا الفكر السياسي والاجتماعي والأدبي والفلسفي إلى غير ذلك من أشكال الفكر.

ينبغي النظر إلى أي جهد أو عمل يوصف بكونه "مشروعا نقديا" على أنه حلقة مترادفة وموصولة بحلقات أخرى تشكل في مجملها مشروعـا فكريـا متكـاملا يشـترط فيه أن يكون متجانسا وقائما على تصور محدد بذاته، ويعتمد خطابا خاصا له سماته الفارقة وعدّته النقدية المتميـزة عـن غـيره، والقائمـة عـلى منهجيـات واضـحة وعـدة مصطلحية ومفهومية وتنظيرية قادرة على حمـل ثقـل مشروعهـا، والانتقـال بـه مـن مجرد تنظير إلى مشروع قائم بذاته له معالمه وخصائصه وأهدافه، لهذا تجد في سياق الفكر العربي من النقاد من يدعي أنهم أصحاب رؤية ومشـاريع نقديـة ينطلـق مـن فهم واضح ورؤية منهجية. ولهذا فـإن مفهـوم المشروع النقـدي العـربي عمومـا ظـل مشروعا عائما يكتنفه الكثير من الغموض واللبس والإبهام عـلى الـرغم مـن تداوليتـه الكبيرة لدى معظم النقاد- بمختلف أجيالهم- حـين يتحـدثون بشيء مـن الزهـو عـن تجاربهم النقدية[1]، فالمتأمل لحركة النقد الفلسـفي التـي عرفهـا النصـف الثـاني مـن القرن العشرين داخل إطار الفكـر العـربي بصـورة خاصـة، عكسـت التوجـه الواضـح للفكر النقدي العربي في مسعاه لتمثل الأفكار والنظريات النقدية الجديـدة التـي مـا فتأت يصل صداها عبر ثلة من المفكـرين العـرب الـذين ذكرنـا بعضـهم آنفـا، وهـذا المسعى يأتي في رأيـي اسـتجابة لمطلبـين اثنـين: أولهـما نزعـة التحـرر مـن الخطابـات النقدية الإيديولوجية بكل تبعاتها المرجعية الغربية، والسلفية سـواء كانـت تاريخيـة أو اجتماعية أو الدينية، والنزوع نحو إثراء الخطاب النقدي العـربي بتنويـع مكوناتـه وإضافة مجالات جديدة لم تشر لها المقاربات الفلسفية العربيـة وهـذا كلـه رغبـة في مسايرة ومنافسة الزخم النقدي الغربي. وهذا مـا يشـير إليـه هشـام جعـيّط (1936-

(1) أحمد عبد الكريم أحمد، فلسفة النقد من الإجراء إلى النظرية، ط1، عـالم الكتـب الحـديث للنشر والتوزيع، إربد، الأردن، 2015، ص56.

2021) في قوله: « إنه رد فعل ضد فعلٍ ونوع من الحيرة أمام التهديد الخـارجي »[1]، وثانيهما البحث عن ضوابط وأسس منهجيـة تسـتجيب لمقتضيـات الأشـكال النقديـة الفلسـفية الوافـدة مـن أوربـا بالتحديـد ومحاولـة تغيـير الواقـع العـربي المنـتكس والمتخلف وتقويض الأساليب والظواهر السائدة.

وعلى هذا الأساس فإن المتأمل للواقع النقدي العربي المعاصر يحس إحساسا عميقا بالأزمـة التـي يعانيهـا هـذا النقـد، شـأنه في ذلـك شـأن الأنمـاط المعرفيـة والثقافية الأخرى في حياتنا المعاصرة، التي تجعلنا ننقسم إلى اتجاهين اثنين: الأول يتمثل في الإعجاب المطلق بما أنتجتـه الحضـارة الغربيـة ومـا وصـلت إليـه عـلى المستويات كافة، ومنها النقدية، وهو إعجاب مبالغ فيه في معظم الأحيان، ويكاد يصل عند كثيرين منا إلى درجة الاستلاب وضياع الهوية والذوبان في الآخـر، ومـن ثم الشعور بخيبة الأمل أمام واقعنا النقـدي المعـاصر المـأزوم، ومحاولـة اسـتيراد هذا المنجز النقدي الغربي عن طريق الترجمات أو من خلال الدراسـة في الغـرب، ونقل النظريات الغربية عبر تبنيها من قبل بعـض الدارسـين إلى المتلقـي العـربي، حتى وكأنها مسـلمات لا تقبـل النقـاش أو بـديهيات لا تحتـاج إلى برهـان، فهـي السبيل الأمثل والأفضل لدراسة فكرنـا وفلسـفتنا الـراهنين. والثـاني الـذي حـاول الإفادة مما خلفته الأمة من تراث معرفي، والعودة إلى ما أنتجتـه قـرائح القـدماء عامة، والنقاد خاصة للوقوف عندها، ولم يخل هـذا الاتجـاه مـن بعـض الإفـراط أيضا، وغلو بعض البـاحثين فيـه، ولاسـيما عنـدما حمّلـوا ذلـك الـتراث أكـثر مـما يحتمل ونظروا إليه نظرة تحمـل في ثناياهـا الكثـير مـن ملامـح القداسـة، حتـى

(1) هشام جعيط، الماضي والمستقبل، مجلـة دراسـات عربيـة، العـددان 1 و2، بـيروت، لبنـان، 1982، ص31.

لكأنه لم يترك شاردة ولا واردة إلا أحصاها، ولم يبقى للناقد المعاصر إلا أن يستلهم من ذلك الماضي ويأخذ منه ما شاء له الأخذ، فهو المعين الذي لا ينضب.

وعلى الرغم من أهمية هذين الاتجاهين وضرورة وجودهما معا في حياتنا النقدية في تقديري، إلا أن الخطورة تكمن في تغليب أحدهما على الآخر، أو التعصب المفرط لهذا دون ذاك، تحت ذرائع وشعارات لا تستند معظمها إلى أسس علمية صحيحة، فضلا على أن تأجيج مثل هذا الصراع على الساحة النقدية عموما لا يمكن أن يؤدي إلى بناء نظرية نقدية عربية حديثة، وذلك لأن بناء مثل هذه النظرية لا يمكن أن ينشأ في الفراغ، بل لابد له من أن يخضع لمجموعة من الشروط الموضوعية التي ينبغي اللجوء إليها في سبيل الوصول إلى هذه النظرية، ولعل من أهم هذه الشروط هو النظرة التكاملية لهذين الاتجاهين اللذان ذكرتهما، والدعوة إلى التوفيق بينهما، وتلاقيهما بدلا في افتراقهما، وهذا يعني أن نستفيد مما وصلت إليه النظرية النقدية الغربية واستيراد ما يعزز رؤيتنا وطرائق تفكيرنا دون الوقوع في التقليد والتبعية الفكرية العمياء التي لا يمكن تجاوزها إلا عن طريق الاستقلال الفكري الذي يؤدي إلى الإبداع الفلسفي الكفيل بتأسيس فلسفة قومية معاصرة.

الخاتمة:

إن الفكـر العـربي المعـاصر هـو مـزيج مـن ثقافـات متعـددة، يميـل معرفيـا إلى الموروث الثقافي العربي حينا، ويتجه إلى الثقافة الغربية ليسير نحو العالمية حينا آخـر، وهذا التأرجح بين الماضي الموروث وبين الحـاضر الطـارئ والمسـتقبل المنشـود جعلـه يبحث عن إستراتيجية خاصة به، يؤسس عليها قواعده ويبنـي عليهـا صرحـه، فبينـما هو كذلك وجد نفسه أمـام صـعوبات تحـدق بـه، واضـطرابات لم يسـتطع الانفكـاك منهـا، فاتسـمت الجهـود بالفردانيـة والتخـبط في المـنهج المتبـع، وتعـدد وتبـاين المصطلحات في الترجمة، ومنه فهو يتميز بظاهرة التعدد والتنوع والتركيب، وفيـه مـا هو محلي وما هو دخيل، كل هذا يتفاعل فيما بينه لينتج لنا فكرا فريـدا وغنيـا مـن حيث القضايا والمناهج والخصوصيات. ففيه الموروث المحلي والدخيل، وفيه المعـاصر الوافد وغير الوافد، وبين الوافد والموروث يوجد تعـدد كبـير وتنـوع هائـل في عنـاصر ومكونات المنظومة الفكرية في العالم العربي المعـاصر، هـذه المنظومـة التـي تتفاعـل بداخلها سائر العناصر والمظاهر الفكرية الثقافية والمعرفية فيما بينها من جهـة ومـع تحولات وتحدياته من جهة أخرى، والتفاعل الداخلي بـين عنـاصر المركبـة للمنظومـة يتم في توافق وانسجام على مر العصور واختلاف ظروفهـا التاريخيـة وتجـدد الأبنيـة المعرفية والثقافية باستمرار مع تجدد أوضاع الحياة والذي يدل عـلى مـدى التفاعـل داخل شبكة المنظومة الفكرية العربية والإسلامية عامـة هـو ارتبـاط الفكـر في هـذه الشبكة بالحياة الثقافية والفكرية والفلسفية والعلمية وغيرها[1].

---

(1) مجموعة من الأكـاديميين العـرب، الموسـوعة العربيـة المعـاصرة، ط1، منشـورات الاخـتلاف، الجزائر، 2014، ص19.

في تقديرنا أن وظيفة النقد الفلسفي المعاصر في الفكر العربي المعاصر تمضي في نفس الاتجاه أو الوظيفة التي بدأت به عند النقاد الغربيين، باعتباره عملا تنويريا وتحديثيا يهدف إلى إشاعة الروح الإبداعية على جميع مستويات الفكر والممارسة الاجتماعية وغيرها، كون أن عملية التطور بحسب هؤلاء ترتكز على تشغيل الموقف النقدي بأقصى طاقته في مجالات الثقافة والاجتماع والسياسة والدين وحتى الاقتصاد، والسبيل لهذا هو ضرورة تكريس الموضوعية والخروج من الدوائر الأيديولوجية والدينية التقليدية، متناسقا في ذلك من منظومة العلوم الإنسانية وبخاصة منها الفلسفة وعلم الاجتماع، وبهذا وكلما أصبح النقد فلسفيا تخلص بقدر الإمكان من الفروض الأيديولوجية المتباينة واتجه نحو الصبغة العلمية الموضوعية أكثر فأكثر، فيصبح بهذا المعنى أكثر عمليّة وتواصلا وايجابية وإجرائية مع الفكر والواقع الإنساني، وأكثر عونا لنا في الآن ذاته على اكتشاف خصوصياتنا في هذا العصر، خاصة ما أصبح عليه الوطن العربي ومجتمعاته غداة الصدمة الحضارية وتوالي الأحداث والتغيرات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والحضارية.

وعليه، وانطلاقا من اعتبار أن النقد ضرورة نحتاج إليها والذي يعني التغيير والإصلاح والتبديل ويتطلب نقد القديم والفاسد والعمل على تجاوزه، تتبلور النزعة النقدية عند هشام شرابي الذي أدرك أهمية العملية النقدية حين نلمسها في جل كتاباته التي عالج فيها مسألة الفكر والمجتمع العربي بكل تجلياتهما، ومن هنا نفهم أن شرابي يؤكد على أن يكون النقد أو إستراتيجية النقد نابعة من خصائص الواقع العربية وتابعة لها، حتى وإن كانت تجربة مستوردة من الغرب لا ينبغي أن تكون مفروضة من الخارج إلا بقدر تغييرها لواقعنا المأزوم نحو الحلحلة، ولهذا

كانت نظريته نقدية بالدرجة الأولى، فهي نظرية متسقة تضمنت تحليلا ميثودولوجيا منطقيا لرؤاه الاجتماعية والفلسفية، ومن هذا المنطلق يتبنى "هشام شرابي" النقد كإستراتيجية منهجية في مختلف كتاباته وأعماله، فهو عنده تقويمي من الزاوية الانفعالية والطارئانية، وهو منبت الصلة بالواقع المتأزم المتعدد الأبعاد والمعقّد، فهو من هذه الزاوية لا يغفل التطور الداخلي لعلم الاجتماع وللبحث السوسيولوجي والسيكولوجي والتاريخي ومختلف التفاعلات للعمليات والروابط الاجتماعية المتنوعة لعصرنا على المستويين العربي والعالمي، وهذا يتجلى إما على مستوى تحليل الوضع العربي بكل تفاصيله أو على مستوى الممارسة داخل الحقل الفكري لهذا الوضع المتأزم، والمتميز بالوهن الحضاري والتخلف على مختلف الأصعدة.

قائمة المراجع:

1. إبراهيم الحيدري، **<u>النقد بين الحداثة وما بعد الحداثة</u>**، ط1، دار الساقي، بيروت، لبنان، 2012.
2. أبو حامد الغزالي، **<u>ميزان العمل</u>**، تحقيق دنيا سليمان، ط1، دار المعارف، الإسكندرية، مصر، 1984.
3. أحمد عبد الكريم أحمد، **<u>فلسفة النقد من الإجراء إلى النظرية</u>**، ط1، عالم الكتب الحديث للنشر والتوزيع، إربد، الأردن، 2015.
4. الشريف طاوطاو، **<u>المنهج النقدي عند الغزالي</u>**، رسالة ماجستير في الفلسفة، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة قسنطينة2، الجزائر، 2001.
5. أندريه لالاند، **<u>موسوعة لالاند الفلسفية</u>**، تعريب خليل أحمد خليل، ط1، ج1، منشورات عويدات، بيروت، 1996.
6. حبيب الله بابائي وآخرون، **<u>الحضارة والحداثة في الفكر العربي المعاصر</u>**، ط1، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، لبنان، 2014.
7. حسن حنفي وآخرون، **<u>فلسفة النقد ونقد الفلسفة في الفكر العربي والغربي</u>**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، 2005.
8. ميمونة شرقي، **<u>النقد الحضاري للمجتمع العربي عند هشام شرابي</u>**، رسالة لنيل الماجستير في الفلسفة، جامعة وهران، 2016.
9. صلاح فضل، **<u>مناهج النقد العاصر ومصطلحاته</u>**، ط1، دار ميريت للنشر والمعلومات، القاهرة، مصر، 2002.
10. علي حرب، **<u>الممنوع والممتنع: نقد الذات المفكرة</u>**، ط1، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، 1996.

11. فيصل عباس، **الفرويدية ونقد الحضارة المعاصرة**، ط1، دار المنهل اللبناني للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، 2005.

12. مجموعة من الأكاديميين العرب، **الموسوعة العربية المعاصرة**، ط1، منشورات الاختلاف، الجزائر، 2014.

13. محمد سالم سعد الله، **الأسس الفلسفية لنقد ما بعد البنيوية**، ط1، دار الحوار للنشر، اللاذقية، سوريا، 2007.

14. محمد علي محمد، **تاريخ علم الاجتماع**، دار الدلتا للنشر، القاهرة، مصر، 1983.

15. محمد نور الدين أفاية، **الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة**، ط1، دار إفريقيا للنشر، الرباط، المغرب، 1991.

16. محمد نور الدين أفاية، **في النقد الفلسفي المعاصر، مصادره الغربية وتجلياته العربية**، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، 2014.

17. معن زيادة وآخرون، **الموسوعة الفلسفية العربية**، ط1، ج2، معهد الإنماء العربي، بيروت، لبنان، 1988.

18. هشام جعيط، **الماضي والمستقبل**، مجلة دراسات عربية، العددان 1 و2، بيروت، لبنان، 1982.

القراءة النقدية الإبستمولوجية
للمنهج العلمي عند علي الوردي

الدكتور معارك ناصر- جامعة قسنطينة 2

مقدمة:

تعتبر مشكلة العلوم الاجتماعية من بين المشكلات المعاصرة التي كثيرا ما دار حولها الجدل سواء من ناحية أزمة المنهج أم معضلة الموضوعية، إلا أن الدراسات الاجتماعية في الوطن العربي موجودة كمحاولات ابستيمولوجية نقدية إما محاكاة للمناهج الغربية أو إحياء لدراسات عربية قديمة، حيث نجد "**علي الوردي**" من بين الباحثين العرب الذين حاولوا دراسة مشكلة العلوم الاجتماعية في الوطن العربي من زاوية ابستيمولوجية أركيولوجية بإحياء التراث الخلدوني مع التفتح المنهجي على المناهج الغربية، داعيا إلى ضرورة تأسيس علم اجتماع عربي يتماشى مع خصوصيات المجتمع العربي، حيث أثارت دراساته حول المجتمع العراقي الكثير من القضايا الابستمولوجية وكانت أبرزها مشكلة الموضوعية في البحث العلمي وقضية المنهج الملائم لذلك، غير أنه حاول معالجة هذه القضية بأسلوب ابستيمولوجي جعلنا نحلل قراءتنا النقدية الابستمولوجية للمنهج العلمي عند "علي الوردي" منقبين على الأسس التاريخية والمنهجية التي انطلق منها في دراساته الاجتماعية، فقسمنا بحثنا إلى أربعة عناصر محاولين بذلك الإجابة على التساؤلات التالية: **إلى أي مدى استطاع علي الوردي تجاوز العوائق الابستمولوجية التي عرقلت الأبحاث الاجتماعية؟ وهل يمكن تأسيس منهج علمي بالمنظور العربي أم يبقى المنهج وسيلة إجرائية بيد العالم فقط؟**

أولا: استيعاب الموروث الخلدوني بين القبول العلمي والإقصاء الايديولوجي:

يعتقد علي الوردي أن علم الاجتماع بالمفهوم الخلدوني كان له أثره العلمي البارز عبر سلسلة زمنية طويلة منذ النشأة إلى يومنا هذا، ذلك أن الفرضيات التي استنتجها ابن خلدون من دراساته حول تاريخ المغرب العربي كان لها الاهتمام الكبير من طرف الفرنسيين الذين استغلوها في السيطرة على المغرب العربي فيما بعد، لما فيها من قواعد اجتماعية قابلة للتكرار بكيفية نسبية، هذا من الناحية السياسية، أما من الناحية العلمية، فقد أسس أوغست كونت فيما بعد الفيزياء الاجتماعية مشيرا إلى أهمية دراسة المجتمع ومعرفة أسباب نشأته وعللها[1]، حيث يقول علي الوردي: «... يضاف إلى ذلك أن علم الاجتماع الحديث أخذت بوادره تظهر في فرنسا في ذلك الحين. ففي عام 1835م أخرج أوغست كونت الفرنسي كتابا ابتكر فيه اسما لعلم الاجتماع (**Sociologie**) ولفت الأنظار إلى أهمية هذا العلم وإلى وجوب البحث فيه وإنمائه. وكان هذا الحدث مما زاد في اهتمام الناس بابن خلدون وفي الإعجاب به»[2].

وما استدلال علي الوردي بالمدرسة الفرنسية إلا تمهيد للإشارة إلى القطيعة المنهجية التي أنكرت بها الإيديولوجيات العلمية الغربية إسهامات ابن خلدون في علم الاجتماع، لأن علم الاجتماع الخلدوني كانت له أسسه العلمية الوصفية والتحليلية والنقدية كرؤية ابستيموعلمية قائمة على برنامج بحثي رصين.

(**1**) علي الوردي، منطق ابن خلدون في ضوء حضارته وشخصيته، ط2، دار كوفان للنشر، بيروت، لبنان، 1994، ص234.

(**2**) علي الوردي، منطق ابن خلدون في ضوء حضارته وشخصيته، المصدر السابق، ص234.

حيث أراد ابن خلدون في نظر علي الوردي من وراء تأسيسه لمبحثه الاجتماعي مواكبة المفكرين المسلمين في إبداعاتهم الفكرية والأدبية والمنهجية فقد كانت في عصره ثورة علمية في جميع المجالات لهذا كان البراديغم العلمي في زمانه ملائما للبروز والفعالية في معالجة القضايا الاجتماعية، حيث يقول علي الوردي: «... فقد رأينا المفكرين المسلمين منذ بداية العهد العباسي يؤسسون علوما مختلفة، كما فعل الفراهيدي في علم العروض، وسيبويه في علم النحو، وأبو يوسف في علم الخراج، والشافعي في علم أصول الفقه، والأشعري في علم الكلام... والظاهر أن ابن خلدون أراد أن يتشبه بهؤلاء فيؤسس هو أيضا علما ينمو من بعده »[1].

وقد كان حضور ابن خلدون في الأوساط العلمية العربية ومع الاتجاه العلمي الحديث، حاجة ماسة للمفكرين بدراسة المجتمع دراسة علمية مبنية على التفسير الواقعي لا الوعظي، ذلك بتتبع الشروط الاجتماعية التي تمكن الباحث من استقراء المعرفة العلمية بإدراك التغير الاجتماعي عبر مراحله الديناميكية والستاتيكية، حيث يقول علي الوردي: «... ولعلني لا أغالي إذا قلت إن أول البلاد العربية التي عنيت بدراسة المقدمة على أساس علمي هي مصر (...) فمصر كانت، ولا تزال، أكثر البلاد العربية تأثرا بالحضارة الجديدة، وأوفرها نصيبا في تبني المنهج الاستقرائي في البحث »[2]؛ والمنهج الاستقرائي يعني محاولة البحث عن العلاقة الموجودة بين الفكر والواقع، وذلك بالانتقال من الجزء إلى الكل قصد إدراك القوانين العامة التي تحكم الظاهرة الاجتماعية وتتبعها عن طريق

(1) علي الوردي، المصدر نفسه، ص227.
(2) المصدر نفسه، ص233.

التعميم، وهذه شهادة غير مباشرة من علي الوردي على المنهج الـذي يتبنـاه، والـذي اعتمده ابن خلدون في دراساته الاجتماعية.

وقد أشاد محمد عابد الجابري بأعمال ابن خلـدون، كـما آخـذ بعـض الدراسـات التي أولت أفكار ابن خلـدون بمنحـى مغـاير لمـا كـان يقصـده، كـذلك كانـت رؤيتـه الواقعية ذات طـابع علمـي أصيل مكنتـه مـن وصـف الواقـع الإسـلامي الاجتماعـي والتاريخي على أتم الوصف حتى ضبطها في شكل قانون حتمـي[1]. وبالتـالي فمعرفـة الشروط المتحكمة في أي ظاهرة سيمكن الباحث من توقع حدوث ظـواهر أخـرى في سياقها الزمني عن طريق التنبؤ كـما يمكنـه توظيـف بعـض بـديهيات العلـم كمبـدأ إطراد الظواهر.

أما دعوة أوغست كونت الجديدة فكانت محاولة لتشكيل قطيعة مـع المـنهج الفلسفي وتبني المنهج الوضعي تماشـيا مـع التطـور العلمـي الـذي بدأتـه العلـوم الطبيعية، لتنتهي الثورة المنهجية مـع دراسـة المجتمـع كموضـوع جديـد، لحاجـة المجتمـع العلمـي لـذلك[2]. حيـث يؤكـد عـلي الـوردي عـلى أن «... الفـرد لا يبـدأ بالتفكير العلمي في المجتمع إلا عندما يرى الظواهر الاجتماعية تتغـير أمـام عينيـه يوما بعد يوم. وهذا هـو مـا حـدث في الـعصر الأخـير. وبـذا أخـذ الإنسـان يحتـار ويتساءل حول العادات والتقاليد التي نشأ عليها، مـا هـي في حقيقتهـا؟ ومـا هـي أسبابها ونتائجها؟ ولماذا تتغـير يومـا بعـد يـوم؟ ومـا الفـرق بينهـا وبـين غيرهـا في المحاسن والمساوئ؟... إن الإنسان إذن يحتاج إلى من يجيب له على هـذه الأسـئلة ويكشـف لـه عـن أسرارهـا. وبهـذا تظهـر الحاجـة إلى علـم الاجـتماع وعندئـذ

(1) محمد عابد الجابري، فكر ابن خلدون، العصبية والدولة، معالم نظرية خلدونيـة في التـاريخ الإسلامي، ط6، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، 1994، ص10.
(2) علي الوردي، منطق ابن خلدون في ضوء حضارته وشخصيته، المصدر السابق، ص238.

يظهر بين المفكرين من يشتغل به »[1]، ومعنى ذلك أنه مادام أن مجريات الواقع والبيئة هي أساس قيام البحث الاجتماعي سيكون لزاما على الباحث الاجتماعي أن يولي الاهتمام للبيئة التي يدرسها ولا تكون مجرد إسقاطات لأبحاث فقط، وذلك بإدراك أن الظاهرة الاجتماعية متمايزة في خصائصها للظاهرة الطبيعية، إذ تمتاز بكونها ظاهرة فريدة من نوعها لأنها تمتاز بالحرية والإرادة والوعي عكس الظواهر الجامدة.

وعلى هذا الأساس فالباحث في نظر علي الوردي يحتاج إلى حقل بحثي يمكنه من فهم الظاهرة الاجتماعية وتقلباتها وتغيراتها، على الرغم من العائق الإيديولوجي المتمثل في المجتمع الذي يؤثر على أحكام الباحث، إذ أنه لا يتقبل منه تفسير أي حدث اجتماعي بحجة المساس بالتقاليد والعادات باعتبارها جوهر مقدس وكيان اجتماعي غير قابل للدراسة، ومن هنا يقع الباحث في مأزق الذاتية التي يجب عليه تشكيل قطيعة معها لتحقيق الموضوعية العلمية، ومن زاوية أخرى يؤكد علي الوردي أن الحكم الذي يصدره المجتمع على أي باحث اجتماعي، قد حدث في ميدان العلوم الطبيعية لما حاول غاليلو تقديم آراءه في علم الفلك[2]، لهذا فمهمة الباحث هي الكشف عن العوامل الاجتماعية والسياسية والثقافية التي تؤثر في الفعل الاجتماعي، والكشف أيضا على العامل الإيديولوجي الذي يربط بين التاريخ والمطالب المعاصرة التي تعصف بالهوية والانتماء الاجتماعي[3].

---

(1) علي الوردي، منطق ابن خلدون في ضوء حضارته وشخصيته ، مصدر سابق، ص ص238-239.

(2)المصدر نفسه، ص239.

(3) محمد نجيب بوطالب، سوسيولوجيا القبيلة في المغرب العربي، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، 2002، ص19.

ومشكلة الموضوعية في نظر علي الوردي هي أن يبتعد الباحث عن الذاتية والعاطفة وأن لا يولي الاهتمام للنقاد والقراء، على اعتبار أن البحث العلمي يحتاج من الباحث وصف الظاهرة كما تتبدى له بهدف عرض الحقيقة[1]؛ والموضوعية في ميدان العلوم الاجتماعية معضلة ابستمولوجية لأن الباحث يتأثر بالظاهرة المراد دراستها كونه جزء منها فهو دارس ومدروس في الوقت ذاته، كما أن ميوله لدراسة خارج إطاره الاجتماعي قد يوقعه في الإطار الإيديولوجي إما جزئيا أو كليا.

لهذا يحاول علي الوردي التأكيد على ضرورة الالتزام بالموضوعية حيث يقول: «... فهو يريد أن يتحرى الحقيقة الموضوعية لدى كل فريق منهم، بينما يريد كل فريق منهم أن يلتزم الباحث جانبه وحده »[2]؛ وبالتالي فأي علم في نظر علي الوردي هو «... بوجه عام ليس سوى ظاهرة اجتماعية. وهو لا ينمو بمجهود فرد واحد، بل هو ينمو كما تنمو أيه ظاهرة اجتماعية أخرى. وإذا أتيح لفرد عبقري أن يسبق زمانه بإنشاء علم جديد، قبل أن تكون في المجتمع حاجة بذلك العلم، فلابد أن يكون مصيره الإهمال والنسيان. وهذا هو ما انتهى إليه مصير علم الاجتماع الخلدوني »[3]. وقد حاول علي الوردي الإشادة بابن خلدون حيث يقول: «... فقد كانت الأفكار التي نمت في تلك الحضارة تتجمع وتتلاقح جيلا بعد جيل. وأتاحت الظروف أخيرا لابن خلدون أن يكون ذهنه كالودقة لتلك الأفكار فاستطاع أن ينتج منها علما جديدا. ولكن مشكلة هذا العلم الجديد أنه لم

---

(1) علي الوردي، من وحي الثمانين، جمع وتعليق سلام الشماع، ط1، مؤسسة البلاغ للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، 2007، ص05.

(2) المصدرنفسه، ص06.

(3) علي الوردي، منطق ابن خلدون في ضوء حضارته وشخصيته، المصدر السابق، ص ص240-241.

يجد من يعرف قيمته أو يشتريه »[1]. ويمكـن الإشـارة إلى أن ابـن خلـدون سـاعدته الكثير من الظروف السياسية والاجتماعيـة والثقافيـة في تأسـيس الـبراديغم المنهجـي الخاص به، عكس ما يعيشه علي الوردي الذي لا يرى بـأن الشروط ملائمـة للتأسـيس على الرغم من وجود إرادة بحثية وهي دعوة علي الوردي إلى تأسـيس علـم اجـتماع عربي من خلال دراساته القيمة. كذلك أن دعـوة عـلي الـوردي لإعـادة إحيـاء الـتراث الخلدوني العلمـي، لـه غاياتـه المنهجيـة والعلميـة للـبراديغم العـربي، إذ أن المشـاكل الاجتماعية في العراق التي عايشها علي الوردي هي من ربطـت ضـالته بنظريـة ابـن خلدون الاجتماعية، وبالتالي يحاول استحضار علم الاجـتماع الخلـدوني وبعثـه برؤيـة معاصرة.

ثانيا: في سبيل علم اجتماع عربي:

لقـد دعـى عـلي الـوردي إلى علـم اجـتماع عـربي يهـتم بدراسـة الخصوصـيات الجغرافية والتاريخية والثقافيـة للمجتمـع العـربي، حيـث يحـاول تشـخيص شروط التغير الاجتماعي للمجتمع العراقي بالموازاة مع تشاركه في الشروط البنائيـة نفسـها للمجتمـع العـربي عمومـا، والهـدف مـن ذلـك فهمـه وفهـم «... مضـامين حيويتـه وعناصرهـا ولمعرفـة العوامـل الذاتيـة والموضـوعية لتطوراتـه أو لانتكاسـاته »[2]. ويعتقد علي الوردي أن علـم الاجـتماع الخلـدوني لـه مميزاتـه التـي تجعلـه مبحثـا مغـايرا في أسسـه عـن علـم الاجـتماع الحـديث، ويعـود ذلـك إلى الاخـتلاف في المنطلقات الإيديولوجية والمفهوميـة والابسـتمولوجية لكـل مـنهما، إذ لكـل مـنهما

(1) علي الوردي، منطق ابن خلدون في ضوء حضارته وشخصيته، مصدر سابق، ص241.

(2) علي الوردي، دراسة في سوسيولوجيا الإسلام، ترجمة رافد الأسدي، مراجعة ماجـد شـبر، ط1، دار الوراق للنشر، بيروت، لبنان، 2013، ص16.

ابستيميته الخاصة، لهذا كانت النتائج التي توصل إليها كل منهما مغايرة عن الأخرى، على الرغم من خضوعهما للمنطق الاستقرائي وذلك بتتبع الشروط التي تؤدي إلى التغير الاجتماعي، وهنا نجد أن علي الوردي يقوم بعملية إسقاطية للظاهرة الاجتماعية حيث يعتقد أن المجتمع العراقي له نفس خصائص المجتمع العربي وذلك من خلال علاقة الجزء بالكل، لأن التاريخ والعادات والتقاليد والعرف واللغة والدين كلها مشتركة باعتبارها مصير مشترك.

كذلك فعلم الاجتماع الحديث في نظر علي الوردي مشروع غير مكتمل لأنه في طريق النمو على اعتبار أن نظرياته لم تتاح لها إمكانية التطبيق على جميع المجتمعات لمدى خصوصية كل بيئة، وهذا ما جعل المدارس الاجتماعية في نزاع منهجي مستمر لتباين الخلفية الإيديولوجية لكل مدرسة، كما يؤكد أيضا على تباين خصائص كل من الظاهرة الاجتماعية والظاهرة الطبيعية على الرغم من اتفاق العلماء الوضعيين على ذلك، إلا أن علم الاجتماع سيسعى لبلوغ العالمية التي حققتها العلوم الطبيعية[1]. وهنا يمكننا التنويه إلى أن طبيعة الموضوع هي من ستحدد طبيعة المنهج المتبع، لأن الظاهرة الاجتماعية هي ظاهرة معقدة من حيث هي ظاهرة إنسانية تمتاز بالوعي والحيوية والحركية، لهذا واجه علماء الاجتماع الكثير من العوائق الابستمولوجية فوجدوا بأن الظاهرة الاجتماعية كل متكامل بين ما هو نفسي واجتماعي وتاريخي تتحكم فيه الحتمية الإيديولوجية سواء كانت جئية متعلقة بالباحث أو كلي ذات تأثير عليه من الخارج، لهذا كان المجتمع العلمي في حركية ابستمولوجية حتى اليوم تجاه هذا النوع من الدراسات. وما نفهمه أيضا أن علي الوردي يحاول الابتعاد عن الأحكام المسبقة التي شكلت الإيديولوجية العلمية الدخيلة، والمتمثلة في تعميم المنهج الغربي في الدراسات

(**1**) علي الوردي، دراسة في سوسيولوجيا الإسلام، مصدر سابق، ص243.

العربية، وهو ما لاحظناه جليا من خلال دعوته لتأسيس علم اجتماع عربي، غير أن هذا التأسيس لابد له من نسق منهجي خاص يكون انطلاقه للبرهان على مشروعه.

ويؤكد علي الوردي أنه يوجد اختلاف في موضوع الدراسات الاجتماعية بين علم الاجتماع الغربي عموما، وبين علم الاجتماع الخلدوني وذلك لمدى إبستيمية كل مجتمع، فلكل مجتمع إشكالياته وقضاياه التي يطرحها، محاولا بذلك التأكيد على علم الاجتماع كإبستمولوجيا جهوية لا عامة، وحجته في ذلك أن علم الاجتماع الخلدوني أهمل إهمالا إيديولوجيا على اعتبار أنه غير مؤهل لكي يوازي الدراسات الغربية في نظر البعض، في حين أن الدراسات الاجتماعية لابن خلدون لها قيمتها الابستمولوجية حتى في عصرنا هذا[1]. والباحث يجب أن يقتنص الفرص في أبحاثه، فالبحث العلمي في نظره يخضع للمعلومات التي يجمعها الباحث، لهذا ليس من الضروري أن يكون البحث العلمي ثابتا ومطلقا بل التغيير والتطوير هما أساس العلم[2].

وعلم الاجتماع الخلدوني هو أقرب المناهج لفهم المجتمع العربي أكثر من المدارس الغربية، لهذا كان من اللزوم على الباحث الاجتماعي في نظره أن يولي الاهتمام بجميع المدارس الاجتماعية لكي لا يكون منعزلا عن التقدم الابستومنهجي، ومن ناحية أخرى لكي يستطيع فهم المجتمع العربي في ظل التلاقح الثقافي والمد العولمي في جميع الميادين، ذلك أن كل مدرسة تقدم للباحث الاجتماعي بعدا نظريا قد يفيده في دراساته[3].

---

(1) علي الوردي، دراسة في سوسيولوجيا الإسلام، المصدر السابق، ص244.

(2) علي الوردي، لمحات اجتماعية من تاريخ العراق الحديث من بداية العهد العثماني حتى منتصف القرن التاسع عشر، ط1، ج1، انتشارات الشريف الرضي، إيران، 1966، ص05.

(3) علي الوردي، منطق ابن خلدون في ضوء حضارته وشخصيته، المصدر السابق، ص245.

وموضوع البداوة لم يهتم به علماء الاجتماع كما لم يولوه الأهمية العلمية، سوى بعض الدراسات الاستشراقية التي انصبت بوصف البداوة في البيئة العربية، وهو ما جعل مفهوم البداوة خاطئا من الناحية العلمية لأنه يوجد خلط بينه وبين الدراسات الغربية حول البدائية، وهذا الأمر يصعد مسؤولية الباحثين العرب في تبيان أهمية علاقة البداوة بالحضارة وتفاعلاتها داخل المجتمع العربي وخصوصياتها المتمايزة عن البيئة الغربية[1]. والبداوة لها صلة وثيقة بالعصبية، إذ أنها المفتاح الذي يمكن من خلاها حل المشاكل الاجتماعية للبيئة العربية، وهي الرؤية الخلدونية التي مكنته من الوصف الدقيق لأحداث التاريخ الإسلامي وحاضره في علاقاته بين العصبية والدولة والفعل الاجتماعي الذي انجر عن تلك العلاقة بين صراع وثبات[2].

ثالثا: صراع البداوة والحضارة:

يرى علي الوردي ضرورة دراسة المجتمع العربي، لأنه مشروع لم يكتمل بعد، ذلك أنه قد حان الوقت لتطبيق منهج الفهم الفيبري لفهم المجتمع العربي، من خلال الطريقة الاستقرائية بالانتقال من الجزء إلى الكل، والوصول إلى حقيقة المجتمع العربي الذي غابت عنه الدراسة الموضوعية[3]. حيث يقول: «... في رأيي أن اصح طريقة لدراسة المجتمع العراقي هي تلك التي جاء بها العالم الألماني المعروف، ماكس فيبر. وهي التي تعتمد على التفهم وتكوين المثال النموذجي. فهي ملائمة لطبيعة مجتمعنا وظروفه الخاصة. أما الطريقة الأمريكية

(1) علي الوردي، لمحات اجتماعية من تاريخ العراق الحديث، المصدر السابق، ص21.
(2) محمد عابد الجابري، المرجع السابق، ص12.
(3) علي الوردي، من وحي الثمانين، المصدر السابق، ص08.

فهي غير ملائمة، وقد تورطنا في مشاكل وأخطاء نحن في غنى عنها. ومهما يكن الحال فإننا يجب أن نرجئ استخدام هذه الطريقة إلى أن يصبح المجتمع العراقي كالمجتمع الأمريكي قلبا وقالبا »[1].

واعتبار أن البراديغم العربي لم يكتمل ابستمولوجيا يتمثل في التبعية المنهجية للمناهج الغربية ذلك أن المنهج هو الطريقة التي تمكننا من فهم أي موضوع والكشف عن حقيقته من الداخل، وما الدراسات الاستشراقية ما هي إلا وصف ذاتي تحت غطاء الموضوعية ولم يصل إلى حقيقة المجتمع العربي، لأن المستشرقين لم يدركوا الشروط السوسيوثقافية والتاريخية للمجتمع العربي لأنه على الرغم من الحدود الجيوسياسية إلا أنه توجد قواسم مشتركة يمكن للباحث إدراكها.

فالباحث الاجتماعي تبعا للمنهج العلمي يشبه الطبيب في تشخيصه لمرضاه، فهو يصف المجتمع من جميع أبعاده الايجابية والسلبية وبالتالي سيتعرض للنقد من طرف مناوئيه إذا ما ذكر الجوانب السلبية للمجتمع الذي يدرسه[2]. فالوطن العربي يملك امتيازات لا تملكها المجتمعات الأخرى، لأنه توجد عوامل جعلت المنطقة العربية تنتج حضارة من حين لآخر، فهي لم تخلو من حضارة مزدهرة في أية فترة من فترات تاريخها الطويل، كما تتميز في أنها جمعت منابع الحضارة والبداوة ما جعلها تعاني من الصراع بين البداوة والحضارة في تشكيل الشخصية[3]. حيث «... تمثل الظاهرة القبلية في المنطقة العربية إحدى الظواهر التي هجرها البحث الاجتماعي في المرحلة الراهنة، ولعل ضغوطات موضوعات التنمية

(1) علي الوردي، من وحي الثمانين، المصدر نفسه، ص ص7-8.
(2) المصدر نفسه، ص118.
(3) المصدر نفسه، ص15.

والبناء الوطني والقومي ونقل العلوم الاجتماعية تمثل بعضا من مبررات هذا الهجر»[1].

ومن بين المفاهيم التي انطلق منها علي الوردي في دراساته الاجتماعية هي صراع البداوة والحضارة، حيث يعتبرها امتدادا للمفهوم الخلدوني، لكنه يحاول إعادة إحياء هذا المفهوم من منظور معاصر، وحجته في ذلك أن الدراسات المعاصرة لم تولي اهتماما للمجتمع العربي من حيث هذه الخصوصية، إذ أن الصراع الذي يقوم بين مفهومي البداوة والحضارة له دور في تكوين الهوية الثقافية، والمتمثلة في ازدواجية الشخصية التي يعاني منها المجتمع العربي عموما والمجتمع العراقي بالخصوص[2]، حيث «... نجد الشعب العراقي واقعا بين نظامين متناقضين من القيم الاجتماعية: قيم البداوة الآتية إليه من الصحراء المجاورة، وقيم الحضارة المنبعثة من تراثه الحضاري القديم »[3].

فالمجتمع العراقي يعيش نوعا من الازدواجية القائمة على البداوة من جهة وعلى الحضارة من جهة أخرى، إذ كل من البيئة والتاريخ يشكلان هوية القيم الاجتماعية، وهذان العاملين يفتحان الباب أمام الصراع الاجتماعي والنفسي[4]. ونجد أن البدوي ينظر إلى الدولة مثلا على أنها نظام للذل ودفع الضريبة لأنه ميال إلى العصبية القبلية التي تحل محل الدولة لهذا يستعمل أسلوب التهرب منها ومن كل علاقة بها، كذلك يصدق الأمر على الحرفة أو المهنة إذ لا يعتبرهما البدوي

(**1**) محمد نجيب بوطالب، المرجع السابق، ص13.

(**2**) علي الوردي، دراسة في طبيعة المجتمع العراقي: محاولة تمهيدية لدراسة المجتمع العربي الأكبر في ضوء علم الاجتماع الحديث. دار دجلة والفرات، بيروت، 2009، ص12.

(**3**) علي الوردي، دراسة في طبيعة المجتمع العراقي، المصدر السابق، ص12.

(**4**) المصدرنفسه، ص12.

مصدرا لكسب القوت، بل الأجدر بالبدوي أن يقاتل من أجل ذلك والبـداوة والحضـارة مفهومان متعاكسان من ناحية القيم الاجتماعية التي يمارسها أفرادها، وهذا مـا يجعـل التاريخ حيوي من حيث تعدد قيمه، حيث أن صـيرورة البـداوة تختلـف عـن صـيرورة الحضارة، ذلك أن التركيبة البدوية تحكمها العصبية القبلية عكس تركيبـة الـحضر التـي تكون الدولة أساس قيامها[1]. لكن التعاكس باعتباره قاعـدة فهـو يـدل عـلى الـتلازم في الحضور والغياب إذ أن توفر سبب إحدى البراديغمات يؤدي إلى غيـاب الأخـرى، وكـأن البداوة والحضارة تخضعان للحتمية التاريخية.

ويتأكد حضور البداوة والحضارة أيضا من خلال قاعدة ثانية وهي ظاهرة المـد والجزر، ذلك أن الدولة كلما كانت قوية كلما استطاعت أن تنشر مفهوم الحضارة، وبالتالي تحمـي الصـالح العـام والخـاص، ويصـبح الـبراديغم السـائد هـو بـراديغم الحضارة، أما إذا ضعفت الدولة سيصـبح المجتمـع في حاجـة إلى الحمايـة وبالتـالي يلجئون إلى براديغم البداوة القائم على العصـبية القبليـة[2]، ويؤكـد عـلي الـوردي على ذلك بقوله: «... وقد حدث هذا في تاريخ العراق مرات عديدة، كما لا يخفـى. وعندئذ وجدنا القيم البدوية تتقلص تدريجيا حيث تظهر مكانها القـيم الحضريـة القائمة على الطاعة والاحتراف »[3]؛ وهنا نستنتج أن المد والجزر كمصـطلح يـوحي إلى الالتزام المنهجي للاستقراء عند علي الوردي من خلال تبنيـه لقاعـدة الـتلازم في التغـير النسـبي، إذ أنـه كلـما تـوفرت الشروط الحتميـة لـبراديغم معـين بكـثرة كلما تأسس حضوره الفعلي، وكلما قلـت شروط حضـوره سـيترك المكـان لـبراديغم

(1) علي الوردي، دراسة في طبيعة المجتمع العراقي، المصدر السابق، ص12.
(2) المصدر نفسه، ص13.
(3) المصدر نفسه، ص13.

ثان وهكذا تتحكم الحتمية التاريخية عند علي الـوردي بـالمجتمع العـربي والعراقـي بالخصوص عبر التاريخ.

وعلي الوردي يعمم نظريته في البداوة والحضارة بقواعدها التي صرح بها، إذ مـا يصدق على العراق يصدق عـلى البلـدان العربيـة لمـدى خصائصـها المشـتركة، حيـث يقول: «... نستطيع أن نستنتج من ذلك أن المنطقة العربية تتميز عن جميع منـاطق العالم بكونها قد جمعت منابع البداوة والحضارة بشـكل خـاص وعـلى نطـاق واسـع جدا. ولهذا صح القول بـان المجتمـع العـربي هـو أكـثر المجتمعـات في العـالم معانـاة للصراع بين البداوة والحضارة، وتأثرا بهما »[1].

ويعتبر علي الوردي أن البداوة هي مرحلة اجتماعية مرتبطـة بالصـحراء وليسـت كما اعتقدت النظريات الاجتماعيـة الغربيـة بأنهـا مرحلـة بدائيـة تمـر عليهـا جميـع المجتمعـات حتميـا، ذلـك أن البـداوة هـي بـراديغم خـاص بالصـحراء، وهـي نظـام اجتماعي قائم بذاته، وما يجعل براديغم البـداوة ينتقـل إلى بـراديغم الـحضر سـوى الظروف التي تغير نمط المعيشة فينتقل أهل البادية من نظام الرعـي مـثلا إلى نظـام الزراعة والتجارة والصناعة، حيث تمتلـك هـي الأخـرى قـيما اجتماعيـة قائمـة بـذاتها مثلها مثل النظام الاجتماعي القائم على الحضارة[2]. أما «... الحضارة بوجه عام تقوم على أساس السلطة المركزيـة القويـة القـادرة عـلى حمايـة أرواح النـاس وأمـوالهم في مختلف أنحاء البلاد. وعند غياب السلطة أو ضعفها يجد النـاس أنفسـهم مضـطرين إلى الالتجاء إلى القيم العشائرية لحماية أنفسهم وأموالهم. وهـذا مـا حصـل فعـلا في فترة الانحطاط التي أعقبت سقوط الدولة العباسـية، والتـي اسـتمرت حتـى الحـرب

(1) علي الوردي، دراسة في طبيعة المجتمع العراقي، المصدر السابق، ص15.
(2) المصدر نفسه، ص17.

العالمية الأولى. إني أدركت في طفولتي وصباي شيئا من بقايا تلك الفترة، وكنت أسمع الذين هم أكبر مني سنا يتحدثون عنها كثيرا. فقد كانت القيم الاجتماعية السائدة فيها تتمثل في العصبية القبلية والمحلية والأسرية»[1].

رابعا: علي الوردي وعلم الاجتماع المانهايمي:

يعتقد علي الوردي أن نظرية كارل مانهايم أكثر ملائمة وتطابقا على واقع المجتمع العراقي منها من النظرية الماركسية لعدة عوامل أهمها: أن نظرية الصراع الطبقي الماركسية لا أساس لها إذا ما حاولنا تطبيقها على المجتمع العراقي، ولاستقراء الوقائع التاريخية للعهد العثماني في العراق يمكن البرهنة على أن المجتمع العراقي يغلب عليه الصراع الجماعي بين النزاعات العشائرية والنزاعات الطائفية، ومن هنا كانت النظرية المانهايمية حاضرة[2]. وكدليل على ذلك ما نصه: «... كان العراقيون في ذلك العهد- ولا يزال الكثيرون منهم حتى يومنا هذا- ينظرون إلى النظام الطبقي نظرتهم إلى أمر قدره الله عليهم (...) وفي الوقت الذي كانت فيه هذه النظرة القدرية السكونية سائدة بينهم تجاه النظام الطبقي كانت نظرتهم نحو النظام العشائري والطائفي حركة مشحونة بالعداء[3].

ويعني عدم قبول علي الوردي بالتفسير الماركسي يعود إلى أنها حصرت أسباب الصراع في الطبقات الاجتماعية في حين أن المجتمع العراقي يغلب عليه الصراع الطائفي إذ أنه لا يمكن تحديد إيديولوجيا واحدة وإنما يتحدد السبب بالرجوع إلى الظروف المحددة للصراع العشائري، إذ كل طائفة لها الشروط التي

---

(1) علي الوردي، من وحي الثمانين، المصدر السابق، ص114.

(2) علي الوردي، لمحات اجتماعية من تاريخ العراق الحديث، حول ثورة العشرين، ط2، ج5، دار الرشاد للنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، 2005، ص409.

(3) المصدر نفسه، ص409.

تحدد ذهنيتها ما يفتح المجال أمام نسبية الحقائق وتباينها[1]، وقد تمكن كارل مانهايم من الالتقاء بتفسيراته مع علي الوردي الذي رحب بنظرية كارل مانهايم وانتهاجها في تفسيره للمجتمع العراقي.

ويرى علي الوردي أن الطفل الذي ينشأ في بيئة عشائرية سيتشبع ذهنه بالمنظومة الفكرية لبيئته لا شعوريا وكأنه تحت تأثير التنويم المغناطيسي، فلا يستطيع أن يتجاوز تفكيره منظومته الاجتماعية لأنها مصدر وعيه وأفكاره، وبالتالي تبقى هي المحرك لديمومته الفكرية مدى الحياة أي أن المعايير العشائرية والطائفية هي المورد الوحيد لأفعاله الاجتماعية[2]. ويعبر علي الوردي على هذه الفكرة بقوله: «... يكفي أن نقول أن الصراع العشائري والطائفي هو الذي كان مسيطرا على الأذهان آنذاك، وكان الفرد ينال تقديرا من الناس بمقدار ما يبدي شجاعة في نصر جماعته وفي حرب خصومها. وقد بلغ الأمر بأهل المدن أنهم كانوا يحترمون الشقي الذي يحترف القتل والسطو على البيوت وقطع الطرق بشرط أن يفعل ذلك خارج محلته، أما في محلته فيجب أن يكون حامي الحمى »[3].

لكن الانفتاح الاجتماعي الذي شهدته العراق عقب الحرب العالمية الأولى كان له دور في تغيير جزئي للعقلية العراقية ذلك أن المدارس والصحف والكتب والإذاعات والسفر شكلت عوامل مختلفة أدت إلى تضاءل التعصب العشائري والطائفي بين الناس، فأصبح أفراد المجتمع يتصفون بسعة النظر في قضاياهم الاجتماعية بابتعادهم عن العصبية جزئيا، غير أن هذا الانفتاح الاجتماعي كانت

(1) مانهايم، 1980، صفحة 12 كارل مانهايم، الايديولوجيا واليوتوبيا، مقدمة في سوسيولوجيا المعرفة، ط1، ترجمة محمد رجا الديريني، شركة المكتبات الكويتية، الكويت، 1980، ص12.
(2) علي الوردي، لمحات اجتماعية من تاريخ العراق الحديث، المصدر السابق، ص410.
(3) المصدر نفسه، ص410.

تحده مجموعة من العوامل التي جعلت بعضا من الأفراد فقط من يتأثرون به دون غيرهم، من بينها الذكاء، الثقافة، المزاج العاطفي، التربية وغيرها من العوامل سواء النفسية أو الاجتماعية[1]، حيث يقول علي الوردي: «... فتجعله متفتح الذهن واسع الأفق يحاول النظر إلى الحقيقة من مختلف جوانبها، وهناك على الطرف الآخر من هو على العكس من ذلك حيث نراه باقيا على انغلاقه الذهني القديم إنما هو يتحول به من جهة إلى أخرى تبعا للإيحاءات التي تسلط عليه مرة بعد مرة »[2]، ويعني ذلك أن الحقائق الاجتماعية تخضع للنسبية التاريخي، حيث لا توجد حقائق مطلقة وإنما الظروف الاجتماعية والتاريخية هي من تحدد العقلية التي يبنى عليها البراديغم الاجتماعي، وما صراع البداوة والحضارة إلا حقيقة تاريخية شهدتها العراق والمجتمع العربي عموما.

(1) علي الوردي، لمحات اجتماعية من تاريخ العراق الحديث، المصدر السابق، ص410.
(2) المصدر نفسه، ص411.

خاتمة:

نستنتج من خلال التحليل السابق أن علي الوردي استطاع استحضار التراث الخلدوني والبرهنة على القيمة الابستمولوجية لعلم الاجتماع بمفهوم الابستمولوجيا الجهوية، فإذا كان لكل علم ابستمولوجيته، فعلي الوردي أكد على أن التفتح المنهجي المعاصر يجعل لكل مجتمع ابستيميته الخاصة التي تتحدد بها الدراسة، إذ لا يمكن دراسة أي مجتمع دون احترام خصوصياته التاريخية والاجتماعية، فالمجتمع عبارة عن براديغم يحمل بداخلة خصوصيات هي من تدفع بالباحث الاجتماعي إلى البحث والكشف عن القوانين التي تتحكم في المجتمع.

كذلك فعلي الوردي استطاع أن يحل مشكلة المنهج في العلوم الاجتماعية من خلال دعوته إلى علم اجتماع عربي، دافعا بنظرية البداوة والحضارة إلى الظهور مجددا بعدما كانت محصورة في دراسات ابن خلدون، إذ برهن على أنه لا يمكن فهم المجتمع العربي إلا من خلال المعالجة الابستيمولوجية، وإعادة فهم المجتمع وفق خصوصياته الابستيمية.

كما أكد على أن الحقائق الاجتماعية تخضع للنسبية التاريخية والتغير بحسب الظروف الاجتماعية، فلكل حقبة تاريخية فكرها الاجتماعي، فاعتبر أن المجتمع يحمل بداخله براديغمات تتغير بتغير الظروف التي تنتجها وتدفع الإرادة الاجتماعية نحو التحقق كفعل اجتماعي، وقد استفاد علي الوردي من نظرية كارل مانهايم وحاول تطبيقها على المجتمع العراقي ومن ثم يعممها على المجتمع العربي معتمدا على الاستقراء الناقص، وبهذا يمكن اعتبار نظرية علي الوردي نظرية ذات أساس ابستمولوجي تقوم على النقد والتفتح المنهجي.

قائمة المصادر والمراجع:

1. علي الوردي، **دراسة في سوسيولوجيا الإسلام**، ترجمة رافد الأسدي، مراجعة ماجد شبر، ط1، دار الوراق للنشر، بيروت، لبنان، 2013.
2. علي الوردي، **دراسة في طبيعة المجتمع العراقي: محاولة تمهيدية لدراسة المجتمع العربي الأكبر في ضوء علم الاجتماع الحديث**. دار دجلة والفرات، بيروت، 2009.
3. علي الوردي، **لمحات اجتماعية من تاريخ العراق الحديث من بداية العهد العثماني حتى منتصف القرن التاسع عشر**، ط1، ج1، انتشارات الشريف الرضي، إيران، 1966.
4. علي الوردي، **لمحات اجتماعية من تاريخ العراق الحديث، حول ثورة العشرين**، ط2، ج5، دار الرشاد للنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، 2005.
5. علي الوردي، **من وحي الثمانين**، جمع وتعليق سلام الشماع، ط1، مؤسسة البلاغ للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، 2007.
6. علي الوردي، **منطق ابن خلدون في ضوء حضارته وشخصيته**، ط2، دار كوفان للنشر، بيروت، لبنان، 1994.
7. كارل مانهايم، **الايديولوجيا واليوتوبيا، مقدمة في سوسيولوجيا المعرفة**، ط1، ترجمة محمد رجا الديريني، شركة المكتبات الكويتية، الكويت، 1980.
8. محمد عابد الجابري، **فكر ابن خلدون، العصبية والدولة، معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي**، ط6، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، 1994.
9. محمد نجيب بوطالب، **سوسيولوجيا القبيلة في المغرب العربي**، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، 2002.

الحداثة في الفكر العربي المعاصر
بين الواقع المضطرب والأفق المسدود

الدكتور صلعة محمد- جامعة سيدي بلعباس

مقدمة:

إن الحداثة في جوهرهما مفهوم ارتبط أساسا بالحضارة الغربية وتداعياتها التاريخية، وما أفرزته تجاربها في مجالات مختلفة، لذلك فإن الحديث عن حداثة عربية مشروط تاريخياً بوجود سابق للحداثة الغربية، وبامتداد شريان التواصل بين الثقافتين للمشاركة والمساهمة في التحول الكبير الذي تشهده الإنسانية من خلال البحث عن مواطن الضعف داخل الذات الإنسانية من أجل بنائها، على غرار الجانب الثقافي الفكري والمادي الاقتصادي، ولأن الفكر هو السبيل الأول الذي يتخذ منطلقا لتغيير الواقع؛ فان أحكام وتصورات هذا الفكر العقلانية منها والعلمية كانت صائبة، بحيث ساهمت في تغيير وتحويل المجتمعات إلى الواقع المأمول والأفضل. ولعل تطور الغرب ما كان له أن يبلغ ما بلغه من تطور وازدهار ورفاه مادي لولا الفكر العقلاني، مستلهما من الإرث العلمي اليوناني والروماني والإسلامي، والإصلاح الديني، وتمثّل النزعة الإنسانية، مما أدى إلى اتساع الأفق الثقافي للمجتمعات الأوروبية، وحلول حضارة جديدة أرست ركائز واقع جديد للإنسانية، ذاك ما يطلق عليه الحداثة. وضمن هذا الحقل تمحور الفكر العربي الذي لم يدخر جهدا لبلوغ الحداثة من خلال وعيه بها؛ فقد تعددت اتجاهاته بين مواقف تدعو إلى تبني النموذج الغربي بوصفه نموذجا للعصر كله، ومواقف إصلاحية تدعو إلى استعادة النموذج الإسلامي، ومواقف انتقائية تدعو إلى الأخذ

بأحسن ما في النموذجين، والتوفيق بينهما في طبيعة واحدة تضمن الأصالة والمعاصرة دون فقدان هويتنا وقيمن وبين هذا وذاك يبقى الفكر العربي يتجادل الحلول التي تتلون في أغلبها بألوان الخطاب الفكري الغربي في اعتقادنا، هذا ما يجعلنا نقر بالأزمة التي تسمو على أفق هذا الفكر منذ لحظة ولادته، مما يستوجب طرح الإشكال التالي الذي يتمحور حول: واقع ومستقبل الحداثة في الفكر العربي، والكيفية التي عالج بها العقل العربي واقعه حتى تنبثق حداثته داخل جغرافية أوطانه؟ تحاول الورقة البحثية رصد أهم المواقف الفكرية العربية التي حاولت حلحلة الوضع لإبداع حداثة عربية، ثم الوقوف على أهم العوائق التي حالت دون قيام النهضة والتنمية في الوطن العربي.

1- ماهية ومفهوم الحداثة:

الحداثة (**Modernity**)، مفهوم واسع، وهو من أشد المفاهيم إثارة للجدل، ويطلق مصطلح الحداثة على مسيرة المجتمعات الغربية منذ عصر النهضة ويغطي مختلف مظاهر الاجتماعية، من وجهة نظرنا أنها تستعصي على التحديد، حتى في بيئتها، ذلك ما يصعب تعريفها تعريفا جامعا مانعا، ويرجع هذا في الأساس إلى تعدد وجهات النظر حول المفهوم، واختلاف المشارب الفكرية التي عالجته[1] بالإضافة إلى مضامينه، فهو مفهوم مركب ومتشابك.

والحداثة من حيث الشكل هي واقع الحال الغالب في عالمنا اليوم والذي شهد خلال القرنين الماضيين كم هائل من الاكتشافات والاختراعات يفوق بأضعاف مضاعفة ما حققته البشرية على مدى القرون السابقة، لكننا نحاول أن نصفها في

(1) محمد محمود سيد، أحمد طه نور، أعداء الحداثة مراجعات العقل الغربي في تأزم فكر الحداثة، ط1، دار الوعي للنشر والتوزيع، الرياض، 2013، ص13.

مجال الفكري الذي تهتم به دراستنا لنقول أنها تدل على توجهات ومواقف وأعمال نقدية مختلفة في المجتمع والدين والأدب والأخلاق والسياسة وغيرها، كما تدل على إنكار التقليد والحرص على إيجاد توجهات جديدة تلغي المطلق المقدس في النظر والعمل، وتقوي دور الفرد وتؤكد حريته[1]، وتتضمن عوامل القطيعة والتحول والتغيير داخل المجتمع. فهي نموذج فكري تأسس وعاش في الغرب مباشرة بعد عصر النهضة، وارتكز على مفهوم العقل المنظم لكل نشاطات الإنسان داخل مجتمعه، سواء تعلق الأمر بالعلم أو بالتقنية أو بالمجالات السياسية والاقتصادية والإدارية. لذلك فالمجتمع الحداثي هو المجتمع الذي يستلهم من العقل نزعته في مختلف نشاطاته[2]، ويعتبر الفيلسوف الألماني "يورغنهبرماس" **(1929)** **(Jurgen Habbermas)** أن الحداثة باعتباره مفهوما يستعمل للتعبير عن عصر بذاته، وفي نفس السياق، فإن المفهوم يوحي إلى تجاوز الزمن والمضي نحو التقدم والعصرنة المستمرة، ويسعى إلى بلورة نسق جديد بمعرفته[3]. ووجوده وقيمه وبشرطه الإنساني والعقلاني، يحيا بدلالة المستقبل، وينفتح على الجديد الآتي، وذلك عبر إحداث قطيعة مع الماضي، لذلك نجد أنه- منذ نهاية القرن الثامن عشر- لم يهتم خطاب الحداثة في الغرب إلا بموضوع واحد رغم تعدد التسميات، وهو الإنسان وفاعليته، وترتكز هذه الفاعلية على سيادة العقل واختراقه كل مجالات الحياة الاجتماعية[4]، وفي ظل هذه الصيرورة الاجتماعية

(**1**) بوبكر جيلالي، العولمة العقيدة وفلسفة النهايات، دار الأمل، الجزائر، 2011، ص34.

(2) Alain Touraine, Critique de la Modernité, Edition Fayard, Paris, 1992, P22.

(3) Jurgen Habermas, Le discours philosophique de la Modernité, Edition Fayard, Paris, 1988, P159.

(4) Ibid, P159.

التي اخترقت كل المجالات يتحدد السياق العام لمفهوم الحداثة بوصفه ممارسة اجتماعية ونمطا من الحياة يقوم على أساسي التغيير والابتكار. فالحداثة إذا هي غير بعدها الزمني، إنها مفهوم فلسفي مركب قوامه سعي لا ينقطع للكشف عن ماهية الوجود، وبحث لا يتوقف أبدا عن إجابات تغطي مسألة القلق الوجودي وإشكاليات العصر التي تثقل على الوجود الإنساني[1].

2- نشأة الحداثة:

ارتبط البزوغ الفعلي للحداثة بالحقبة التاريخية التي تزامنت مع القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، وهو ما يسمى قرن العلماء والفلاسفة، مما صبغه بصبغة قوة العطاء الفكري والفلسفي والعلمي لهذه النخب التي أنارت البشرية. ومن بوادر نشأتها مقولة: المعرفة قوة للجريء "نيتشة" **(Friedrich Nietzsche) (1844-1900)**، كما شخصها "فرانسيس بيكون" **(1561-1626) (Francis Bacon)** بالاورغانون الجديد، وصار العقل أعدل قسمة بين الناس- بحسب "روني ديكارت" **(Descartes René) (1596-1650)** حدث هذا التحول الكبير في الغرب، فلا مبالغة إذا سميت فترة الحداثة بعصر تقديس العلم، فالتحديد الشائع اليوم يتناول الحداثة بوصفها معرفة علمية خالصة[2].

لقد نشأت الحداثة الغربية في مرحلة اتسمت بتطورات غير مسبوقة للعلم في القرن السابع عشر، لكن أبانت عن مظاهرها الاجتماعية أكثر وضوحا في منتصف القرن الثامن عشر وبدايات القرن التاسع عشر كما أسلفنا الذكر سابقا. فالإيمان

---

(1) علي أسعد وطفة، مقاربات في مفهومي الحداثة وما بعد الحداثة، متاح على الرباط: **https://watfa.net/archives/5372**

(2) محمد محمود سيد، أحمد طه نور، المرجع السابق، ص18.

بالحداثة في الغرب ارتبط بالإيمان بالعقل البعيد عن التدين، كما أن هذا الإيمان يعني أن تعتقد بحتمية التقدم[1].

إذا ترتبط الحداثة- باعتبارها بالحقب زمنية- بعصر النهضة الأوروبية أو بعصر الإنسان أو بعصر الأنوار، حيث الغرض منها هو تحديث أوروبا وتنميتها ماديا ومعنويا على جميع الأصعدة والمستويات. فإذا كانت الحداثة قد نشأت من اللحظة التي تفككت فيها الثقافة الدينية، وظهرت فيها العقلانية؛ حين رفضت سلطة الغيب، ونزع هالة القدسية عن الأشياء والعلاقات، والالتزام بالعقل العلمي فإنها تعمقت كذلك بظهور النظام الرأسمالي ثم ظهور المجتمع الصناعي الذي يبني صرحه على جدلية التغير والتحول، وعليه، تشير الحداثة إلى حالة معينة وصلت إليها أوروبا لتعبر من خلالها على تنظيمها العقلاني للمجتمع بعد القطيعة الإبستمولوجية مع القرون الوسطى[2]. لكننا نؤكد إلى أن الحداثة ما كان لها أن تقوم لولا استغلال التراث المتراكم الذي شكل حقيقة المنبع الرئيسي الذي أغنى الحداثة الأوربية بمقومات النهوض، وألهمها بشروط العقل، والنقد، ولوازم التنمية، وأسباب التحرر، فاقترنت الحداثة بالنزعة العقلانية، والروح النقدية، وبالتطور التكنولوجي وبقيم الحرية والديمقراطية، والتعددية، وبالذاتية والإنسانية، وفتحت للإنسان الآفاق للممارسة سيادته بواسطة العلم.

كما ننبه إلى أن الحداثة- باعتمادها على هذه القيم- عملت على تسريع وتيرتها في المجتمع الغربي، فأثر ذلك على طبيعة وعي الإنسان الأوروبي، وقد

(1) بورجن هيتن، تأمل في التنمية، ترجمة نيرمين الزفتاوي، ط1، المركز القومي للترجمة، العدد 2208، القاهرة، 2014، ص25.

(2) أمال علاوشيش وآخرون، الوعي العربي وصدمة الحداثة، ط1، منشورات الاختلاف، الجزائر، 2013، ص114.

تجلى هذا التغيير بعد ازدهار الثورة الصناعية التي أطاحت بطبقات المجتمع القديم، وأحلت مكانه طبقتي البرجوازية والبروليتاريا، حيث قام على سواعدهما التحديث السياسي والفكري، وقد تركت هذه القيم آثارها من خلال تراكم مظاهر التطور. وفي هذا السياق، ندرج تعريف المفكر "العربي طه عبد الرحمان" (1944) للحداثة إذ يعرفها ب « نهوض الأمة بواجبات زمانها »[1]. وبالفعل، فالحداثة سمة الغرب الأوروبي، فهي تختص بمكان معين وزمان معين، قامت على أكتاف المفكرين والعلماء والفنانين، وصنعت تحولا مستمرة، وتوسعت وانتشرت على أنها نموذج ثقافي يحتذي به، تتسابق الأمم على محاكاته، وأصبح الحديث عن التقدم هو الحديث عن النموذج الأوروبي بالامتياز، فكرا وفي الاقتصاد وسياسة وثقافة. وإذا ما اعتبرنا أن الحداثة هي النموذج الأوسع لتحقيق التنمية بمختلف جوانبها داخل المجتمع، وأنها العمل على مواجهة الواقع بتغيير السلوكيات أو الروح المطلق بتعبير "فريديريك هيجل" (**Hegel Wilhelem Friedrich) (1770-1831)** نحو المستقبل الواعد، وأنها تفتح على كل ما هو جديد؛ إلا أنها استمرت هذه الحداثة حتى سنوات الستينيات[2] من القرن العشرين. وفي خضم الجدل حول استمرارية الحداثة أو أنها مرحلة تجاوزتها المجتمعات الغربية؛ نقول أن المهم قد تم تحصيله، فالإنسان الأوروبي بلغ مرحلة من التحديث والتنمية بفضل الحداثة التي تتوق لها كل المجتمعات، ولاسيما المجتمع العربي الذي يبقى منبهرا بكل ما هو الأوروبي، لأن الحداثة بحسب

---

(1) طه عبد الرحمان، الحداثة والمقاومة، معهد المعارف الحكمية للدراسات الدينية والفلسفية، بيروت، 2007، ص20.

(2) جميل حمداوي، الإسلام بين الحداثة وما بعد الحداثة مواقف ومواقف مضادة، ط1، دار التنوير، الجزائر، 2014، ص16.

تعبير "زكي ميلاد": « لها معادلة تختلف كليا وجوهريا عن التحديث، لأنها لا تباع ولا تشترى ولا تصدر أو تستورد، بل عملية استنبات من الذات واستنهاض من الداخل، ولها علاقة بطرق التعامل مع المعرفة، وبكيفية تملك الإرادة »[1].

3- موضع الحداثة في الفكر العربي:

إذا كانت الحداثة رؤية فلسفية للنظر إلى الذات والعالم طبقا لمنظورات مختلفة عن المرجعيات التقليدية الموروثة والمرجعيات المستعارة من الآخر؛ غايتها إعادة ترتيب الواقع والفكر طبقا لحاجات اللحظة التاريخية المتجددة؛ فإن الفكر العربي منذ أن تعرف على الحداثة مع مطلع القرن التاسع عشر بدأت مفاهيمه تتسرب إلى المدونة الفكرية الثقافية، وبدأ المثقف العربي يدرك بالتدرج دلالتها الإنسانية وبعدها الكوني، حتى صار من دعاتها ويناضل من أجل ترسيخها في مجتمعه، وإن كانت لا تتعارض مبدئيا مع خصوصيته الثقافية والروحية، لذلك يتضح أن خطاب الحداثة في الوطن العربي كان- في نشأته الأولى- خطابا فكريا تنويريا بالأساس، لا يعبر داخله عن انتماء اجتماعي، إلا أنها سحرت المثقف العربي حتى جعلت منه مدافعا عنها، وهذا ما نسميه الانبهار بالآخر. ورغم الاختلاف والتباين العميق بين المنطلقات المرجعية والإيديولوجيات المختلفة التي انطلقت منها مشاريع الإصلاح الفكري والسياسي، إلا أن هناك خيطا متصلا يخترق تلك المشاريع المختلفة ويتمثل في البحث الدءوب عن المقومات التي تجعل العرب قادرين على إنجاز مشروع النهضة أسوة بباقي الشعوب والحضارات[2] في حوار مع أستاذ البشير ربوج يقول بأنها كانت خطوة ضرورية لتأثيث البيت الفلسفي العربي بمثل هذه

(1) ميلاد زكي، الإسلام والحداثة: من صدمة الحداثة إلى البحث عن حداثة إسلامية، مؤسسة الانتشار، القاهرة، 2009، ص47.

(2) يسري توفيق محمد خالد السيفي، أزمة الحداثة في المجتمع العربي والدولة في فكر برهان غليون، رسالة ماجستير، كلية الدراسات العليا، جامعة بيرزيت، فلسطين، 2011.

النصوص، وهي دال على انفتاحه على نتاج الآخر الذي طردناه من الجغرافيا لكنه ما زال يسكن في رؤيتنا الوجودية، غير أن الوقوف عند حدود هده التخوم، والاكتفاء بما تجود علينا من مفردات وأساليب وطرائق يعدُّ في نظرنا منزلقاً خطيرا صوب كل ضروب الاستلاب، والتبعية، والوكالة الفكرية، والبقاء دوما في منطقة محددة مسيجة بالدوغما والعمى الفكري[1].

وفي سياق نفسه نستحضر رؤية المفكر "محمد سبيلا" (1942- 2021) حين يشبه دخول الحداثة إلى الوطن العربي بالنهر الهائج الذي يكتسح ويجرف ما يأتي أمامه، قوامها الحتمية، لم تستأذن للدخول، ومن سماتها التغير والتحول والاستفزاز والجمع بين المتناقضات، تنتشر بعنف كما تنتشر بلطف، ولها استراتيجيات، لذلك لا يمكن صدها، فحولت الجواهر إلى علاقات، والماهيات إلى سيرورات، والغايات إلى وسائل[2]، استطاعت بهذه الإستراتيجية بلوغ وولوج كل بقاع المعمورة، ومنها الأرض العربية، فالحداثة في أوطاننا غربية المنشأ، خارجة عن إبداعنا[3]، دخلت علينا عن طريق الاستعمار الكلاسيكي، أين جمعت بين التحرر والسيطرة، حررت الفرد من التقليد لكنها كبلته في الحاضر وأدمجته في نسقها، وأدخلت التقليد في صراع مع الجديد، مما أضفى على مخرجات هذا الأخير أشكالا هجينة جعلت من دورها في الوطن العربي استفزازا ولد الكثير من ردود الفعل إلى غاية يومنا هذا. وردا على هذه الحداثة، يتساءل المفكر العربي "برهان غليون" (1945) قائلا: « لقد أدخلت الحداثة إلى الفضاء العربي مفاهيم

---

(1) بشير ربوح، الحداثة في الفكر العربي المعاصر، متاح على الرابط: **https://webcache.googleusercontent.com**

(2) محمد سبيلا، الحداثة وما بعد الحداثة، ط2، دار توبقال شار العربي، المغرب، 2007، ص92.

(3) محمد سبيلا، المصدر نفسه، ص93.

ومصطلحات، وأسماء وأشياء، وصورا ورموزا، وآلات ونظما صناعيا وعسكريا ومدنيا، وعلوما لا حد لها، فما مصير هذه المفاهيم والرموز والنظم المادية والذهنية، هل استطاع نظام العقل باعتباره محرك الثقافة أن يهضمها ويدمجها في الثقافة العربية أم لا؟ »[1]. لذلك يدعو "برهان غليون" من جهة أخرى إلى الحداثة على أنها مخرج للأزمة في الوطن العربي، لكنه يرفض الحداثة الجاهزة التي اعتقدها الليبراليون والماركسيون العرب، بل يبتغي حداثة نساهم في بنائها وتحفظ للأمة خصوصيتها.

4- خطاب الحداثة في الفكر العربي المعاصر:

نحن نعلم أن الحداثة تراكما تاريخيا طويل الأمد متعدد المجالات والاختصاصات وليس وحيا نورانيا يقذف فجأة في روع ثقافة ما فتصبح ثقافة حداثة، لذلك لابد من إسقاط مبدأ المقارنة بين الحداثة الفكرية العربية وسواها من الحداثات بمعنى أنها لا تقبل القراءة إلا في شروط سياقها التاريخي والثقافي الخاص كلحظة خارجة عن المألوف[2] فمخاض انتقال الحداثة إلى الفكر العربي كان ولا يزال مخاضا عسيرا مما أسقطه في جدال مستمر لمناقشة نفس الإشكاليات، كما أن اختلاف الرؤى والمواقف بين المفكرين حول الأصول التاريخية التي أحاطت بنشأته وتطوره فأقم من صعوبة تحديد مدلوله وإمساك به والوقوف على تعريفا شاملا مما يحيلنا إلى الاعتقاد أن الموقف من الحداثة في الفكر العربي- عموما- جاء كرد فعل على تحد أطل من الخارج، لهذا اختلفت المقاربات فيما يخص

---

(1) غليون برهان، اغتيال العقل، ط1، موفم للنشر، الجزائر، 1999، ص183.

(2) عبد الإله بلقزيز، العرب والحداثة: دراسة في مقالات الحداثيين، ط1، مركز الدراسات الوحدة العربية، بيروت، 2007، ص ص26-27.

طريقة الأخذ بها وتوطينها بمفاهيم وقيم تناسب العقلانية العربية، واختلفت مواقف المفكرين العرب والمسلمين حول إشكالية الحداثة، فاختلفت أطروحاتهم وتوجهاتهم بين التمجيد والإنكار، وبين دعاة التوفيق بين التراث والحداثة الغربية، ومن دعاة الرفض القاطع إلى من يعتقد أن ما يحصل هو التحديث بلا حداثة، لذلك ارتأينا أن نرصد منهم ثلاثة نماذج هي الأكثر تميزا في نظرنا.

1-4- الفكر العربي الإصلاحي الإحيائي الحديث:

من أشهر وأهم التيارات التي سجلت حضورها في الحقل الفكري العربي وحظيت بأهمية وذاع صيتها في الوطن العربي، نجد التيار الإصلاحي الذي تميز خطابه بالاهتمام بالعمل والإصلاح السياسي الثوري وسعيه إلى تحقيق مكانة ضمن الحضارة العالمية، غير أن المنظور الذي أراد من خلاله طرح رؤيته للحداثة يختلف عن جل التيارات التي تزامنت معه، من جهة أخر يجب أن نشير إلى أنه لا يمكننا فصل هذا التيار الإحيائي عن محيطه الثقافي المتمثل في التراث من جهة والإصلاحات التي جاء بها محمد علي، من جهة أخرى، بالإضافة إلى أثار ومخلفات الغزو النابوليوني لمصر، كما لا يمكننا عزله عن الثقافات الغربية التي سادت في القرن العشرين المتمثلة في الفكر الليبرالي والنزعة الوضعية، ففي مجال تعامله مع الظواهر الثقافية التي سادت في المجتمعات العربية تميز منهجه بالوفاق بدلا من الصراع في حين نجده في كثير من الطروحات التي تعالج القضايا السياسية خاصة منها التي تتصادم مع القوى الاستعمارية والغازية يحاكي التيار الأصولي[1]، ومن المفيد الإشارة إلى أهم ما ميز أصالة هؤلاء النهضويين الذين قبلوا التحدي حين ما اختاروا مجابهة تحدي الحداثة الوافدة بأفكارها المحمولة

(1) عبد الإله بلقزيز، العرب والحداثة: دراسة في مقالات الحداثيين ، مرجع سابق، ص32.

فوق جيوشها تقصي أسسها، باحثين عن ما تجود به عليهم من منافع لاستدراك أسـباب الانحطاط حيث ألفت في ثقافة الحداثة أجوبه لهذا التأخر المفلس وانسداد باب العقل ذلك ما يدل عليه الجهاز المفاهيمي الذي استخدمه نهضوي والقرن التاسع عشر للتعبير عن مشروعهم الفكري والاجتماعي حيث مفردات، مفاهيم الغقل، الاجتهاد، الإصلاح، التمدن، التقدم، كانت شديدة الحضور والدلالة على أن أفكارهم بدأت تجوب السياقات الفكرية للحداثة ففكرة التغيير الثقافي نموذجا يحيلنا على أن الإصلاحيين خاضوا غمارها من دون تردد مدافعين عن العقل والعلم والحرية والعدل في مواجهة الأفق المسدود فأبدو واسع الانفتاح على الفكر الغربي، لذلكنشأ الوعي بالإصلاح في الفكر العربي انطلاقا من الوعي بحالة تأخر تاريخي تعاني منه الأمة، والشعور بأن تلك الحالة غير قابلة للاستمرار، وبضرورة التفكير في الشروط التي ستتيح لهذه المجتمعات الخروج من حالتها تلك لتأخذ مكانتها التي تستحقها في العالم المعاصر. وبدأ النظر إلى مأزق هذه الإشكالية الجوهرية منذ بواكير الفكر العربي الحديث[1]، ومن أهمهم العلامة المصلح "جمال الدين الأفغاني" (1839-1897)، الذي يعتقد أن تأخر المسلمين وانحطاطهم يعود إلى ضياع الحداثة الدينية، وانقسام المسلمين، والانتقال السياسي من الخلافة إلى نظام الملك. فالحداثة العربية الإسلامية الخالصة يجب أن تكون قائمة على أساس الوحدة الدينية والسياسية، وأول أركانها هو الاعتصام بحبل الله، ونبذ التفرقة، وتمثلها منهجا وسلوكا في الحياة. فقد كان مذهبه الذي عاش لأجله ومات منافحا عنه وأقام له في الواقع ركائز فكرية

---

(1) عبد الرحمان اليعقوبي، الحداثة الفكرية في التأليف الفلسفي الغربي المعاصر، محمد أركون، محمد الجابري، هشام جعيط، ط1، مركز النماء للبحث والدراسات، بيروت، 2014، ص ص09-10.

ممثلا في تيارا فكريا لازالت امتداداته وصوره المعاصرة قائمة وفاعلة إلى يومنا الحاضر فهو نقيض للمذهب التنوير– الغربي- العلماني الذي استعاره البعض من أبناء هذه الأمة طريقا للتحديث[1]، فقد كان واضحا وحاسما في مرجعية الدين كالمقوم الأول للاجتماع الإنساني « فالدين قوام الأمم وبه فلاحها وغاية سعادتها وعليه مدارها ومن أهم العقائد التي تمثل حوافزا الإنسان للنهوض يلخصها في ثلاثة عقائد، التصديق بأن الإنسان هو أشرف المخلوقات وأن يكون لكل ذي دين يقينا بأن أمته أشرف الأمم وكل مخالفا له يعتبر ضلالا وباطلا، أن يعتقد الإنسان بجزم أنه ورد إلى هذه الحياة الدنيا لإستحصال كمال يهيئه لبلوغ عالم أرفع وأوسع من هذا العالم الدنيوي »[2].

تبدو عقلانية جمال الدين الأفغاني وانحيازه للعقل حين نجده يدعو إلى التوفيق بين الدين الإسلامي والعلم، فالإسلام لا ينبغي ولا يصح أن يخالف الحقائق العلمية، فإن كان ظاهره مخالفة وجب الرجوع إلى التأويل، يرى الأفغاني وجوب نفي مخالفة القرآن للعلم الحقيقي خاصة في الكليات، فأن لم نجد في القرآن ما يوافق صريح العلم والكليات اكتفينا بما جاء فيه من الإشارات ورجعنا إلى التأويل وتفسيره إلى ما يطابق ضرورات العصر الحاضر وروح المدنية الحديثة، بهذه العبارات يدعو الأفغاني إلى الاجتهاد وينفر من التقليد الأعمى، بالمقابل كانت موقفه نابعة من قدرة الإنسان إلى بلوغه القدرة الإمكانيات لكشف ما هو غامض[3]، بالاعتبار من اكبر أسرار هذا الكون ولسوف يستجلي بعقله ما

---

(1) عبد الإله بلقزيز، العرب والحداثة: دراسة في مقالات الحداثيين، مرجع سابق، ص33.

(2) المرجع نفسه، ص33.

(3) زاهد روسان، منهج الأفغاني العقلي في دفاعه عن الإسلام، مجلة جامعة دمشق، المجلد24، العدد01 و02، دمشق، 2008، ص379.

خفي من أسرار الطبيعة ويصل بالعلم بـالإطلاق سراح العقـل إلى تصـديق تصـوراته مكان يراه مستحيلا وهذا ما جعل بعض اشراقات الأفغـاني تصـدق قولـه حـين تنبـأ بالغزو الإنسان للفضاء عندا تسأل وهل يبقى مستحيلا على الإنسـان أن يجـد مطيـة في صوله إلى القمر؟ أو الإجرام السماوية الأخـرى ومـا يـدري بعـد ذلـك مـا يـأتي بـه الإنسان في مستقبل؟[1] يحتكم الأفغاني إلى العقل حين يتبنـى العقائـد للبرهنـة والـرد على كل المنتقدين من الماديين والمستشرقين وغيرهم من الذين دخل معهم في جـدال فكري، فهذه العقائد هي ما يتميز بها الإسلام على سائر الأديان وأولها صقل المعقـول بعقال التوحيد وتطهيرها من أصنام الأوهام، فالـدين الإسـلامي أولى الشرف للأنفـس وأثبت لكل نفس الحق في الفضيلة، وإذا خاطب يخاطب العقـل وإذا حـاكم العقـل، ذلـك أن كـل نصوصـه تـوحي أن السـعادة مـن نتـائج العقـل والبصـيرة وأن الشـقاء والظلال من لواحق الغفلة وإهمال العقل وانطفاء البصيرة، هذا الدين يطالب الأمـة بتنوير[2] عقولها بالمعارف والعلوم ليجعل من كل هذه الأركان المستوحاة من القـرآن أثر في قيام المدينة والمدنية وتشييد بناء النظام الإنساني، فرقي المسلمين يرتبط بمـدى تمسكهم بالمنهج العقلي في ظل هذه العقائـد وانحطـاطهم مـرتبط حـتما بابتعـادهم عنها، وبالمثل يوافقه تلميذه "محمد عبده" (1849-1905) مـن أن التـأخر والتخلـف كان بسبب الابتعاد عن الشريعـة الإسـلامية الصـافية، فالإسـلام هـو السـبيل الوحيـد للنهضة. ويركز "محمد عبده" على الإصلاح السياسي واللغوي والاجتماعي والتربوي[3].

---

(1) المرجع نفسه، ص ص381-382.

(2) المرجع نفسه، ص ص363-367.

(3) جميل حمداوي، الإسلام بين الحداثة وما بعـد الحداثـة مواقـف ومواقـف مضـادة ، مرجـع سابق، ص38.

أن المنهج التجديدي عند محمد عبده يتمحور أساسا في رفع من مكانة المنهج النقدي إلى مصاف الفكرة المتعالية نستشفه من قوله « الانتقاد نفثة من الروح الإلهي في صدور البشر». بل واعتبرها مصدر التطور وشحذ المعرفة وتدقيقها، فبدون النقد لا تتوسع المعارف ولا تتجلى الحقائق ولا يفرق بين الحق والباطل[1]، وان رفض النقد أو ومحاربته هو دليل على موت الروح والعقل. وليس مصادفة ألا يترك أية ظاهرة تخل بإمكانية الإصلاح أو عرقلته أو إعاقته دون أن يتطرق إليها بالنقد العميق واللاذع. إلا أن موقفه المنهجي ظل متماسكا حتى النهاية فيما يتعلق بوضعه التقليد والجمود الفكري والعقلي في أساس التخلف والانحطاط. ومن خلال هذا يتحدد الفكر الإصلاحي بأربعة محاور أساسية، بداية من النص وهو الثابت فيكون منسجماً مع هذا التجدد، ثم المتغيّر، ويرى محمد عبده ضرورة القبول بواقع التغيير لأنَّ هنالك قضايا استجدت من خلال تطور الواقع، وهذا يمكن أن يجعل المسلمين في حرج أمام ضغط هذا الواقع، إذن هو يهتم باستعادة واقع الإسلام على حقيقته، واعتبار ما يتضمنه لمصلحة المجتمع الحديث فهو يطالب بالمجتمع المثالي الذي يخضع لأوامر الله ويحاول تأويلها بالرجوع إلى العقل في ضوء المصلحة العامة، وثالثها: العقل، وجعل من شروط العقل ليكون مساهماً في التجديد ترسيخ الإيمان بالحرية الفكرية وأن يكون متحرراً من قيود التقليد والتبعية والبدع والضلالات، ورابعهاً: اللغة، ورأى في لغة العرب أداة مهمة على طريق التقدم والرقي، وأدان ما جناه الجمود على اللغة، وأثر فيها تأثيرا سلبيا، فضلا عن تأثيره على الأمة ونظمها الاجتماعية وشريعتها،

(1) ميثم الجنابي، محمد عبد ومهمة تأسي العقل الثقافي، مركز الدراسات والأبحاث العلمانية في العالم العربي، 2018، متاح على الرابط: **https://webcache.googleusercontent.com**

وطالب بضرورة التنوير في ظل الضوابط الإسلامية. أما "عبد الرحمان الكواكبي" (1855-1902) فقد ركز على الجانب السياسي في الحداثة، ووجد أن سبب التخلف مرده سوء فهم الدين، وغياب الحرية واستبداد الأمراء، وفساد التعليم، ومعاداة العلوم الحية والميل إلى التقليد الأعمى، وأهم عوامل التخلف انتشار الاستبداد الذي يقوم على التجهيل والتجويع والاستغلال، فهو لكل فساد يصيب العقل والدين والعلم. فالحداثة عنده مرتكزة على السياسة وبادئة بها باعتبارها الحقيقة الجوهرية التي يجب الاعتناء بها لتحقيق النهضة من خلال القضاء على الاستبداد واستبداله بتبني الحرية والشورى والأغلبية الديمقراطية، إذن يجمع هؤلاء المفكرون على أن الحداثة العربية الإسلامية لا سبيل إليها دون التشبث بالعقيدة الدينية الإسلامية المبنية على القرآن والسنة النبوية وتمثلهما قولا وعملا وسلوكا. من وجهة أخرى نقول: ليست الحداثة دائمًا هي كل ما يعارض القديم والتقليد. فبالرغم من أن مظهرها الرئيس هو انبثاق كل ما هو غير مألوف، فإنها لا تتردد لحظة واحدة في اعتناق أشكال الماضي التقليدي، وبهذا المعنى لا تمثل الحداثة قطيعة مع التاريخ دائما، بل هي شكل يقوم على جدلية اتصال وانفصال.

2-4- خطاب تجديد حداثة إسلامية محضة: طه عبد الرحمان نموذجا:

لاشك أن قضية الحداثة أم القضايا بين كونية المبادئ والخصوصية وبين الأصالة والمعاصرة كان ولا يزال لها المسار التاريخي من القضايا الشهيرة في الفكر الإنساني عامة، ومن الإشكالات التي وقف المفكرون العرب على مدارستها، ولاسيما عند الحديث عن إمكانية استلهام مبادئ الحداثة داخل المنظومة الفكرية العربية، ومن خيرة المفكرين العرب يعتبر طه عبد الرحمان أحد

المفكرين العرب في القرن المعاصر، وقد تميز بإنتاجه الفكري الخصب، وشغله هم النهضة العربية والإسلامية، فحاول تقديم مشروع فكرى على غرار المفكرين العرب والمسلمين الذين كان لهم مواقف نقدية من الحضارة الغربية وتحيزاتها، ولاسيما إشكالية التحيز للحداثة الغربية، محاولا بهذا النقد البناء أن يُعيد صوغ معاني الحداثة تنظيرا وتطبيقا، بما يتواءم مع الحضارة الإسلامية. فكيف تعامل عبد الرحمان مع ظاهرة التحيز للحداثة الغربية هذه انطلاقا من نظرته التكاملية إلى التراث والدين، فقد سجل موقفا بارزا من الحداثة الغربية وأمد الفكر العربي بإسهامات متميزة، رافضا من خلالها الانغماس في الأفكار التي أشاعتها الحداثة. حيث شكلت رؤيته النقدية تقويما للعقل الحداثي وكشفا لهشاشته التي خلقت كل مظاهر التأزم والاختناق، لذلك نرى أنها نقطة تحول تمهد لبناء فضاء فلسفي عربي إسلامي مبدع، فكانت آراءه تتجه نحو استلهام الحداثة ذاتيا، فموقفه منها يكمن في اعتباره أنها لا تتحقق إلا عن طريق الإبداع، ولا يمكنها أن تتحقق عن طريق التقليد، ويدعو من خلال رؤيته إلى تأسيس حداثة إسلامية معنوية وروحية وأخلاقية، فلكل أمة حداثتها، لذلك يجب أن نفرق بين روح الحداثة بوصفها القيم والمبادئ القادرة على النهوض الحضاري للإنسان في الزمان والمكان؛ وواقع الحداثة بما هو تحقق هذه القيم[1]. فالحداثة ليست تطبيقا واحدا لذلك، فقد تكون الحداثة الغربية وجها من وجوه التطبيقات الممكنة لروح الحداثة، وهنا نجد طه عبد الرحمان يتأسف على حال الأمة الإسلامية، لأن واقعنا لا يتوفر على الشروط اللازمة لخروج حداثتنا من شبهة الحداثة إلى واقع الحداثة، فمنطلق

(1) طه عبد الرحمان، روح الحداثة: المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، ط1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 2006، ص24.

تنظيره يدعو إلى إعادة قراءة القرآن من جديد بقراءة إبداعية، فالقرآن هو سر وجود الأمة الإسلامية وسر صنعها للتاريخ، فحددها في ثلاثة مبادئ، وأولها المبدأ النقد الذي يجعل الإنسان يبدأ من معرفة لا تحوي الأدلة إلى المعرفة المبنية على الأدلة[1]، « فالأصل في الحداثة هو الانتقال من حال الاعتقاد إلى حال الانتقاد، والاعتقاد في هذا المجال هو التسليم بالشيء من غير وجود دليل عليه، في مقابل الانتقاد الذي يرتكز على المطالبة بالدليل ليسلم به، ويقوم الانتقاد على ركنين أساسين هما: التعقيل أو العقلنة والتفريق ». أما الركن الثاني فهو مبدأ الرشد، أي الانتقال من حالة القصور إلى حالة البلوغ، أما القصور فهو الانصياع إلى الآخر، والرشد بدوره يحتوي على ركنين أساسين هما: الاستقلال والإبداع؛ فالاستقلال يعني التحرر من كل وصاية حتى يستطيع الإنسان تحقيق ذاتيته في التأمل والتفكير، أما الإبداع فيقابله سعي الإنسان الراشد إلى إبداع أفكاره وأقواله[2]، وبالتالي فهو يؤسس هذه المخرجات على قيم جديدة يبدعها ذاتيا. وأخيرا المبدأ الثالث وهو الشمول الذي نستوحيه من الحداثة الغربية التي اتسمت به، حيث تجاوزت الخصوصية، ويقوم على مبدأين: التوسع المادي بالنظر إلى أولوية القيم المادية والمصالح الدنيوية وتحقيق منافع عاجلة أولا، والتعميم البشري الذي يقتضي إمداد أثار الحداثة إلى الجنس البشري وحده وهنا طه عبد الرحمان يقيم التطبيق الإسلامي لهذا المبدأ على مبدأين هما: مبدأ التوسع المعنوي الذي ينظر إلى القيم الروحية والمصالح الدنيوية والمنافع الآجلة قبل غيرها ومبدأ التعميم الوجودي والذي يقتضي امتداد آثار الحداثة إلى كل الموجودات ليبلغ أسمى درجاته[3]،

(1) جميل حمداوي، الإسلام بين الحداثة وما بعد الحداثة مواقف ومواقف مضادة ، مرجع سابق، ص90.

(2) المرجع نفسه، ص90.

(3) طه عبد الرحمان، المرجع السابق، ص11.

كما جاء على لسانه « أن المجتمع المسلم ما لم يهتد إلى إبداع مفاهيمه أو إعادة إبداع مفاهيم غيره حتى كأنها إبداعه؛ فلا مطمع في أن يخرج من هذا التيه الفكري الذي أصاب العقول »[(1)].

سنحاول هنا التطرق بالاقتضاب بما نسميه في اعتقادنا روح الحداثة في المدونة الفكرية لطه عبد الرحمان التي نستشفها من أهم شرطين أساسين لتطبيق المبدأ إسلاميا فالشرط الأول هو الانتقال من الاستقلال المقلد إلى الاستقلال المبدع وهنا يعتبر طه عبد الرحمان أن وضع التفكير العربي هو وضع تولى فيه الغرب التفكير وتنازل العرب عن حقهم نتيجة الانبهار الذي أصابهم والاعتقاد بأن الغرب يخدم مصالحهم يمدهم في ما هم عاجزين على تحقيقه وما هي إلا وصاية وطد فيهم ذهنية التردد وصدهم عن الإبداع فوصاية الأقوى تضل وصاية، فما بالنا بوصاية الأقوى الخارجي الذي يحجب التفكير كما حجب عنف السلطة وإذا كانت هذه الأخير باطله، فإن وصاية الدين هي أخرى باطلة، ولعل من أكبر المغالطات التي وقف عندها المفكر هي الإقرار بأن نتحرر من الدين، كما تحرر الغرب ذلك ما اعتبره طه عبد الرحمان آلية للقلب المفاهيم حتى يتوهم المسلم أنه واقع تحت سيطرت الوصاية الدينية، دون أن يكشف أنها وصاية أجنبية، أما الشرط الثاني لتطبيق مبدأ الرشد إسلاميا وضمن هذا السياق تقوم تصورات طه عبد الرحمان على تنسيب الحداثة، معتبرا أنه لكل أمة حداثتها ويقوم على القطيعة مع كل وصاية خارجية ويتحقق هذا من الانتقال من الإبداع المقلد إلى الإبداع المبدع الذي يقتضي إقامة صلة مع التراث باعتباره روحا لا حياة للفكر

(1) المرجع نفسه، ص11.

خارجها[1]، إذا ينطلق طه عبد الرحمان في تحديده لخصائص الحداثـة مـن تفرقتـه بين روح الحداثة وواقعها أي بين كننها وتطبيقاتها بالنظر إلى أن الحداثـة روح لهـا تطبيقاتها لتكون بذلك الحداثة الغربية التي يجعل البعض منها الأنموذج والقـدوة ما هي إلا إحدى تطبيقات روح الحداثة وليست روح الحداثة ذاتها، وضـمن هـذا الإطار يصوغ المفكر طـه عبـد الـرحمان أفكـاره حـول إمكانيـة النهـوض بالأمـة[2] الإسلامية وبقدرة وأحقية الجواب الإسلامي ليس في اللحاق بالغرب فحسـب وإنمـا الإسهام في الحضارة العالمية منطلقا من مبدأ كونية الدين الإسـلامي، ليعـزز بـذلك نظرته إلى مشروعية تأسيس حداثة إسلامية جاعلا مـن محـوري الأخـلاق والإبـداع عمدة اشتغاله الفكري[3]، حيث يواجـه تحـديات الحداثـة بلفـظ واحـد ممـثلا في الأخلاق فلا حل عنده لإشـكالية الحداثـة إلا بكلمـة التخليـق بعـد أن وقـف عـلى الآفات التي تحملها الحضارة الغربية إلى الإنسان فالظلم، التسلط، الأزمة، الحروب جعل منها حضارة ناقصة ظالمـة متسـلطة عـلى الإنسـان قهـرت كرامتـه ووجـوده الأخلاقي، مما يعجز عنه أي إصلاح ففي نظر طه عبد الرحمان لا مجـال لتصـحيح أو تعديل هذه الأفاق فحتى تقويمها يبقى محدود، فمحاولة إيجاد حلول هو جزء من تعاظم الأزمات، لذلك لابد من بناء حضارة جديدة لا يكـون السـلطان فيهـا ل "اللوغوس" وإنها يكون فيها ل "الإيتوسب" حيث تتحدد فيهـا حقيقـة الإنسـان لا بعقلـه بـل بخلقـه أو فعلـه لـذلك لابـد مـن تهيئـة الإنسـان أخلاقيـا فـما عمـي

(1) يمينة بالفوضيل، الحجاج وأساليبه في تأسيس الحداثة الإسلامية طه عبـد الـرحمان أنموذجـا، أطروحة دكتوراه في الدين واللغة في الخطاب الفلسفي، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعيـة، جامعة معسكر، 2019، ص ص60-61.

(2) يمينة بالفوضيل، المرجع السابق، ص ص62-63.

(3) المرجع نفسه، ص64.

على الحداثة هو غياب الأخلاق والذي عززته العولمة التي نظرة إلى الإنسان باعتباره منظومة آلية في حين أن الإنسان مجموعة من القيم والمقاصد.

3-4- الفكر العربي ومحاكاة الحداثة الغربية- محمد أركون نموذجا-:

في المحور ذاته، كان المفكر الجزائري "محمد أركون" (1928-2010) يسعى إلى تأسيس مشروع فكري حداثي ينطلق من نقد العقل الإسلامي الذي بحسبه أسر بالتفكير الأسطوري، فالغياب الذي ميز العقل العربي والإسلامي في صنع والمساهمة تجليات الحداثة جعل منه مستهلكا ومقتصرا على ردود الفعل السلبية التي تعكس أزمة خانقة، يقول المفكر في هذا أن الإسلام وتراثه عاشا الحداثة حتى الآن بصفتها غزوا فكريا أو حتى عدوانا عليهما[1] لعل من نافلة القول في الفكر المعاصر أن العقل أصبح أداة إنتاج المعرفة التي تنمو وتتطور من خلال عملية إنتاج المعرفة ذاتها. فالعقل إذن كيان قابل للتوسع واستيعاب المستجدات المتغيرة باستمرار، فهو إذن خاضع لكل الملابسات والحيثيات الزمكانية، من هنا تشكلت فكرة تاريخية العقل ضمن هذه المحاور كانت أسباب توقف العقل العربي، التي تم من خلالها تنميط وتشكيل هذا العقل، فالتقدم، التخلف، اللحاق بالركب الحضاري، أزمة النهضة، الحداثة... كلها مفاهيم من ضمن أهم الإشكاليات التي اشتغل عليها محمد أركون لإعادة العقل الإسلامي إلى جادة الطريق، ضمن مشروعا فكريا علميا يشهد جدل إلى غاية يومنا هذا، بسبب عمق الطرح المتميز بروح نقدية بناءة ومناهج صارمة مغايرة لما هو مألوف، هذا ما يجعل تصنيف المفكر محمد أركون من بين أهم المفكرين المعاصرين الذين قدموا مقاربات مجددة تستند في مجملها إلى مناهج علمية

---

(1) فارح مسرحي، الحداثة في فكر محمد أركون، ط1، منشورات الاختلاف، الجزائر، 2006، ص175.

مستقات من الفكر الغربي المعاصر، يسعى من خلالها تقفي مكمن التشـققات التـي أصابت مشروع النهضة والحداثة العربية، التي تشـكل لديـه لحظـة تاريخيـة فارقـة للعرب والمسلمين أحدثت تغيرات جذرية على البنية الفكرية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية، لا يمكن أن ننظـر لهـا مـن منظـور اختـزالي تبسـيطي لأنهـا- الحداثـة- حصيلة تـراكم تـاريخي وصراعـات وتحـولات كـبرى وحتـى نكـون جـديرين بلحظـة الحداثة بشقيها المادي والعقلي وبجميع تمظهراتهـا السياسـية والعلميـة ونـربط مـن خلالها العالم الإسـلامي المتميـز بماضيه المتطـور وحـاضره المتخلـف بحـاضر معـاصر متطور يعيشه الآخر.

فبحسب قراءتنا استطاع أركون الفك العديد من شفراتها مما مكنه مـن تبنـى المشروع نقد العقل الإسلامي خارطة طريق، نقطـة بـدايتها مـن نقـد الـذات مـن خلال العمل على تغيير الكثير من موقفها لتتصل بالحـاضر تواصـلا ايجابيـا تمكننـا من تحديث العقل الإسلامي، لتأتي المرحلة الثانية متمثلـة في إعـادة قـراءة الـتراث الإسلامي، وإعادة كتابة التاريخ الإسلامي كتابة تأخذ في سـياقاتها مـا تـم تهميشـه وإهماله بفعل التركمات السياسية والتعصبات المنتشرة[1]، ليصـل أركـون إلى إقـرار القيام بتحرير ثاني للمجتمعـات الإسـلامية بعـد أن تـم التحريـر السـياسي، وهـذا الإقرار مقصده التحرير الفكري لا تعني في تيمتها الإصـلاح الـديني منفـردا، وإنمـا هي بمثابة ثورة في جوهر الفكر تكون محصلتها تغيير آليات والأسـس التـي يفكـر بها العقل الإسلامي من وحل التقليد، ومن أهم مبادئه وسيماته أن يكون مستقلا ومبدعا للمعرفة يرفض التقليد ولا يقبل العمل في نطاق المعرفة الجاهزة، يسـميه العقل الاستطلاعي يهـدف إلى اكتشـاف آفـاق جديـدة للمعنـى، كنتهـا الحقيقـة،

(1) محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني: كيف نفهم الإسلام اليوم، ترجمـة هاشـم صـالح، ط1، دار الطليعة، بيروت، 2004، ص163.

ويحذر أركون من الوقوع في دوغمائية التي جبل عليها العقل الإسلامي اتجاه المقدس، لأن العقل الحداثي الذي نرمي تحقيقه لا يعمل في السياجات المغلقة، بالموازاة مع ذلك لا يجب على هذا العقل رفض منجزات العقل الحداثي، الذي يؤمن بنسبية الحقائق ويقبل التعدد والتأويل، لذلك يطلب أركون التخلي على الرؤى الإسلامية الارثوذكسية التي تقدم نتاج معرفتها على أنها الحقيقة المطلقة[1].

من أهم ميزات الفكر الأركوني أنه يعتمد على الدراسات الانثروبولوجية المعاصرة لتحديد الكثير من المفاهيم ضمن سياقات فكره العديدة، من أهمها تحديد مفهوم التراث الذي يتنوع على ثلاث مستويات بحسب دراسته تتراوح بين العميق، والمقدس، وأكثر حداثة، وأن كانت تشكل ظاهرة تتوزع في طبقات ميزتها التعقيد، فهو يستهدف بالنقد المستوى الثاني المقدس، الذي يمثله التراث الكلي السني والشيعي ويشمل التراث المكتوب والشفوي والشعبي والخاص بالأقليات دون تمييز[2] قصدتجاوز كل الرؤى الإيديولوجية، وتركيز على القراءة الابستيمولوجية، المسمى بالإسلاميات التطبيقية بديلا للقراءات التقليدية لإعادة قراءة التراث قراءة نقدية وكممارسة علمية متعددة الاختصاصات، وللتذكير فإن مصطلح الإسلاميات التطبيقية يستمدها أركون من كتاب تحت عنوان الأنثروبولوجيا التطبيقية ل "روجيه باستيد"[3] وهنا يمكننا الإيضاح أكثر حول

---

(1) فارح مسرحي، الحداثة في فكر محمد أركون، مرجع سابق، ص ص78-79.

(2) المرجع نفسه، ص ص91-92.

(3) روجيه باستيد: عالم الاجتماع والإثنولوجيا الفرنسي، ولد في سنة 1898 تحصّل سنة 1924 على الأستاذيّة في الفلسفة، مؤلّفاته نذكر: إشكالات الحياة الصوفيّة 1931، مواد لعلم اجتماع الحلم 1932، سوسيولوجيا الاضطراب العقلي 1965، البرازيل أرض المفارقات 1957، السوسيولوجيا والتحليل النفسي 1950. فارح مسرحي، المرجع السابق، ص105.

مدى محاكات أركون للفكر الغربي خاصة من جانب المنهج التفكير، فنجده يقول « إعادة القراءة لتاريخ الإسلام والتراث العربي اعتمادا على أصولية المناهج الحديثة تمكن من إلقاء ضوء جديد على التراث، هذه الجرأة جعلت المفكر علي حرب يثني عليه بقوله أركون ليس مجرد عارضا فقط إنما هو مفكر تكمن أهميته في أن ما يعرضه من نتائج الغير يأتي في معرض تنقيباته في المجال العربي الإسلامي، إنه يحشد هذه الترسانة المعرفية لكي يستثمرها في مشروعه »[1]، في هذه المقاربة بذات يتركز القصد الأساسي لمشروع أركون حين نجده يستفيد من التعددية المنهجية من مختلف العلوم الإنسانية الحديثة كالتفكيك والتحليل الألسني والسيمائي والدلالي والحفر الابستيمي، لتحرر من أسر النصوص المقدسة حتى يتجلى معناها الحقيقي، فلا يفهم النص إلا من غيره من النصوص للإحاطة بالمفاهيم وتمييز بين التأويل والتحليل والتفسير بالإضافة إلى المقاربة اللغوية، التي يرمي من خلالها أركون كشف الحلقات المفقودة في الموروث الإسلامي وتأتي هنا المقاربة التاريخية لنبرز ما لاحظه هاشم صالح في قوله « وتتجلى جسارة أركون من منظورين: الأولى أنه تجرأ على القول رغم سطوة النظرة السلفية للتراث الديني، والثاني أنه طرح إسلاميات التطبيقية في بيئة ثقافية غربية، وقد لخص في كتابه نقد العقل الإسلامي أهدافه قائلا أنا لا أفضل التنظير على التطبيق حيث يأتي عنوان العلم الذي أحاول بلورته لفهم التراث العربي الإسلامي وتشخيص مشاكل المجتمعات العربية الإسلامية إنه علم الإسلاميات التطبيقية»[2].

---

(1) روجيه باستيد، مرجع سابق، ص106.

(2) محمد أركون، نقد العقل الإسلامي، ترجمة هاشم صالح، ط1، دار الطليعة، بيروت، 2009، ص29.

كما تترصع أفكار أركون كذلك بمفهوم القطيعة الشهير، الـذي يتقاسـمه مـع ثلـة من المفكرين المعاصرين تبنوا من التحليل الابستيمولوجي منهجا، حتـى يكشـف مـا يزخر به هذا العقل، وما يتطلب من شروط، ليتصدى للاحتكار الذي مارسه التفسـير التقليدي[1]، سبق وأن تطرقنا في دراستنا للتحـديث العقـل الإسـلامي، توصـلنا إلى أن أركون يتقيـد بتـوفر الأطـر السياسـية والاجتماعيـة والفكريـة لإعـادة الحيـاة للعقـل الإسلامي وتحديث المجتمع الإسـلامي، إلا بتـوفير مجموعـة مـن القـيم ومـن أهمهـا تحقيق قيم العلمانية.

إذ يرى أن حضورها في العالم الغربيّ يعتبر اعترافا قطعيا بموضوعية العالم وكرامة الإنسان، وثقة بقدرة العقل البشري على معرفة الحقيقة وإنتاجها[2]. وفي قلب هـذه العلمانيّة يتواجد الإنسان الذي يُنتج مختلف أشكال وجـوده الاجتماعيـة والثقافيـة والسياسية في الوقت وينتج ذاته في هذا العالم وفي حركة التـاريخ، ومـن ثمـة يـرفض أركون الفكرة التي تدعي أن الإسلام دين ودولة أو ديـن ودنيـا، لأن الدولـة ظـاهرة دنيويـة قبـل أن تكـون دنيويـة[3]، فالعلمنـة التـي يـروج لهـا المفكـر هـي العلمنـة المنفتحة على مختلف أبعـاد الإنسـان وليسـت العلمانيـة الاختزاليـة للـدين بشـكل كامل، التي لازالت مسـتمرة في اختـزال الأبعـاد اللاهوتيـة والنفسـية الإيديولوجيـة للـدين، كـما يـروج لهـا الاسـتشراق الكلاسـيكي، ولأن الحداثـة مشروطـة بالعلمانيـة فـإن الأخـيرة مقترنـة بشرط تحقيقهـا المتمثـل في احـترام حقـوق الإنسـان، فـدخول

(1) فارح مسرحي، الحداثة في فكر محمد أركون، مرجع سابق، ص117.

(2) البشير حاجي، منزلة العلمانيّة في فكر محمد أركون ودورها في بناء الفكر الإسلامي المعاصر، 2014، متاح على الرابط: **https://webcache.googleusercontent.com**

(3) نورة بوحناش وآخرون، العقل العربي الراهن أمام عائق التحول، ط1، منشـورات الاخـتلاف، الجزائر، 2013، ص182.

المسلمين للحداثة مرتبط بتوفير شروط ومبادئ حماية حقوق الإنسان، فضـمن هـذا المضمار يقترح أركـون مفهـوم الأنسـنة سـبيلا لتعزيـز قيمـة الإنسـان والتعزيـز مـن كرامته، هده الآنسة التي بدورها ترتبط بنظام الحكـم وترسـيخ النظـام الـديمقراطي لترسيخ مطالب الشعب، ضمن هذا طرح تتلخص أطروحة محمد أركون الذي يسعى جاهدا إلى التحديث العقل الإسلامي ودخول المجتمع الإسلامي إلى حيز الحداثـة عـبر هـذا المشروع الـذي يتسـم بالشـمولية والجديـة والجـرأة والصرامـة، وإن كـان هـذا المشروع غير مكتملا كما يصرح به المفكر نفسه يحتاج إلى جهود فكريه عربية تـؤمن بفكر أركون لأنها قضية إرادة جماعية.

4-4- الحداثة والتراث في فكر محمد عابد الجابري:

في سياق نفسه للمفكر أركـون؛ كـان ل "محمـد عابـد الجـابري" (1935–2010) مشروع فكري الذي يعتبر من أبز الأطروحات التي نالت قسطا من الاهتمام بما آثرته من نقاش والجدال داخل الحيز الثقافي والفكري العربي، بعدما وقـف عـلى تشـخيص أزمة الحداثة في الوطن العربيحيـث تتركـز رؤيتـه عـلى نقـد العقـل وتجديـد المـنهج وإبداع المفاهيم ومساءلة التراث انطلاقـا مـن الغايـة التـي حـددها منهجيـا في نقـد العقل العربي والمتمثلة في تدشين عصر تدوين جديد، ومحاولة إعادة النظر في البنيـة الفقهية السائدة، وخلخلت التقليدي من أجل إزاحته بغرض استقلال الذات العربيـة والمشاركة في إبداع التاريخ.

أهم أسس هذا المشروع تتوزع على محـاور رئيسـية اختـار فيـه أدوات منهجيـة إجرائية تبنت المقاربة التكوينية والبنيوية، إلى فرز ثلاثة نظم معرفية، بفضلها العقل العربي ينتج معرفته: نظام بياني، ونظام عرفاني، ونظام برهاني، وبين هذه النظم صـلة تفضيلية ليكون البرهان أسمى شكلا للمعقولية ولتذكير فإن الصلة بـين هـذه الـنظم

هي صله صراع وهذا بالنظر إلى جوهرها، فلقد تأسس العرفان ضـد البيـان بمنازعتـه في الأصول وبطرح نوع من التأويـل خـاص يختلـف عـن التأويـل البيـاني، غـير أنـه لا يصنفهم الجابري كعلم، أما النظام البرهاني يعتبره أعلى شكل للمعقولية وليسـت لـه أي علاقة بتأصيل المؤسس للنظامين البياني والعرفاني ذو المرجعيـة الاروسـطية هدفـه بنـاء الحقيقـة[1]، هكـذا عـالج الجـابري مفهـوم العقـل الـذي بـرهن عـلى ارتباطـه بالإشكالات الكبرى التي زاد الاهتمام بها بشكل واضح خلال النصف الأخير من القرن الماضي، كذلك يصبح العقل كما يراه الجابري ليس شيئا منفعلا (أي الأفكار)، بـل هـو أداة فاعلة، إنه أداة تفعل وتتشكل في محيطها الاجتماعي. لذلك فهذا العقل بالنسبة للجابري لا يمكن أن يكون متعاليا عن وسطه وإنما هو محايـث (**Immanent**) عـلى الدوام للوسط الثقافي الذي يتعامل معه[2].

إنها أهم إشكالات التي تدارسـها الفكـر العـربي وفحواهـا انكـب عـلى كشـفها وتتعلق بعلاقة الإنسان (العربي) والأزمة التي يتخبط فيها، بثقافته وتراثـه؛ أي هـل التراث هو معقل الأزمة أم أن التراث هو بداية الانطلاق نحو (النهضة)؟ وما طبيعة الانتظام داخل العلاقة مع تراثنا القديم وماضينا؟ هل نترك للتراث القديم أن يسـير الحاضر ويتحكم في مصادره، أم أن الـتراث القـديم ينبغـي أن نقطـع معـه، ونعيـد إنتاج ثقافتنا بما يؤدي إلى تغيير الواقع الاجتماعـي؟ تلـك إذن هـي الأسـئلة الكـبرى المحوريـة التـي وجهـت أعـمال المفكـرين العـرب في تلـك الفـترة[3]، حيـث يعتقـد الجابري أن سبب التخلف هو غيـاب الفهـم للـتراث والاعتقـاد بإطلاقتيـه، وقراءتـه

(1) نورة بوحناش وآخرون، العقل العربي الراهن أمام عائق التحول، مرجع سابق، ص182.
(2) محمد الحاجي، مفهوم العقل عند محمد عابد الجابري: دراسة تحليلية، أنفاس نت، 2020، متاح على الرابط: **https://webcache.googleusercontent.com**
(3) محمد الحاجي، مفهوم العقل عند محمد عابد الجابري، مصدر سابق.

وفق الإيديولوجيات القديمة، وعدم تجاوز الإشكاليات الفكرية التقليدية، بالإضافة إلى تراكمها، مما سبب التخلف الفكري. كما أن الحداثة المعاصرة لا توجد لها مرجعية في ماضينا ولا في تراثنا، بل هي نتاج الحضارة الغربية التي أخذت في تعميم نموذجها والعمل على إمداده إلى مختلف مناطق العالم. استخدم الجابري مصطلح "العقل العربي"، وأطلقه على سلسلة مشروعه الفكري "نقد العقل العربي"، فالعقل يكتسي أهمية في النسق الفكري للجابري، فقد كانت مادة غزيرة مهمة لتأمل ودراسة الأطر التي تشكلت فيها العقلية العربية والفكر العربي، فقد ركز الجابري على العقل العربي بوصفه أداة للإنتاج النظري صنعتها ثقافة معينة لها خصوصيتها، هي الثقافة العربية، الثقافة التي تحمل معها تاريخ العرب الحضاري العام وتعكس واقعهم أو تعبر عنه وعن طموحاتهم المستقبلية، كما تعكس وتعبر في ذات الوقت عن عوائق تقدمهم وأسباب تخلفهم[(1)]، يرى الجابري أن تحديث العقل العربي لا يمكن أن يكون مقبولا ولا معقولا ما لم ينتبه إلى مسألة التراث في وجدان الثقافة، وفي فكر الإنسان العربي المعاصر[(2)]، ومن ثم تستجوبه دعوة إلى تحديث عقله، إن نقد العقل جزء أساسي وأولي من كل مشروع للنهضة، ولكن نهضتنا العربية الحديثة جرت فيها الأمور على غير هذا المجرى، ولعل ذلك من أهم عوامل تعثرها المستمر إلى الآن.

وهل يمكن بناء نهضة بعقل غير ناهض، عقل لم يقم بمراجعة شاملة لآلياته ومفاهيمه وتصوراته ورؤاه؟[(3)] هكذا يتساءل الجابري هذا العقل الذي يتطلب ضمنا قراءة جديدة للتراث العربي الإسلامي، وجهة نظر الجابري جديرة

---

(1) محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، ط1، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1991، ص ص13-14.

(2) محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، مصدر سابق، ص05.

(3) المصدر نفسه، ص5.

بالفحص- حسب اعتقادنا- بإعادة قراءتها من منظور قيمي تاريخي حين يؤكد على قراءة مغايرة لقراءة الآخر الغربي، حتى تبرز الخصوصية التي تميز الإنسان العربي المسلم، وما يحوز عليه من غنى علمي داخل كنوز تراثه العريق، وحجته في ذلك، لا وجود لحداثة واحدة؛ بل هناك تعدد للحداثات تختلف من زمن لآخر ومن مكان لآخر، وهي ظاهرة تاريخية مشروطة، ترسمها السيرورة على خط التطور، لذلك يكشف الجابري انسجام وإمكانية تحاور الحداثة مع التراث، وينفي القطيعة بينهما، بل يجب عنده تحقيق الاستجابة لهذا التلاقي، والتعامل معه ضمن النموذج العربي الذي يتطلب تجديد المنهج وتجديد الرؤية، والهدف منه تحرير تصوراتنا للتراث من الهيمنة والوجدانية التي أضفيت عليها من قبل داخل وعينا العام، لهذا يعرف الحداثة بكونها رسالة ونزوعا من أجل التحديث وتحقيق تنمية[1]، من خلال تحديث الذهنية وتحديث المعايير العقلية والوجدانية، وعندما تكون الثقافة السائدة ثقافة تراثية؛ فإن خطاب الحداثة يجب أن يتجه إلى التراث بهدف إعادة قراءته ونقده برؤية معاصرة[2]، لتؤدي رسالتها إلى قطاع أوسع من المثقفين بل إلى عموم الناس.

دأب الجابري يذكر دوما أن مشروعه الفكري خدمة لمسألة الحداثة إلا أن هذه الخدمة ما كانت لتنجلي له إلا بعد تأصيل للحداثة في الثقافة العربية، وما كان لهذا التأصيل أن يتم إلا بتوصل تحديث التعامل مع التراث، يقول الجابري إن الحاجة إلى الاشتغال بالتراث تمليها الحاجة إلى تحديث كيفية تعاملنا معه خدمة للحداثة وتأصيلا لها، وهذه وجهة نظر عبرنا عنها منذ بداية اشتغالنا بالتراث، يمكن القول أن

---

(1) محمد الشيخ، مسألة الحداثة في الفكر المغربي المعاصر، منشورات الزمن، الرباط، 2004، ص ص131-132.

(2) محمد الشيخ، مسألة الحداثة في الفكر المغربي المعاصر ، مصدر سابق، ص08.

تمهيد أرضية تراثية يمكن لها أن تستقبل الحداثة دون تصادم أو ممانعة، المشكلة أن هذه المنهجية تفترض- بوعي أو بدون وعي- أن الإشكالية تكمن في التراث دون الحداثة، ولهذا ينصب نقدها ومراجعتها وإعادة الصياغة والتكوين للتراث دون الحداثة. مع أن الحداثة الغربية بحاجة ماسة أيضا إلى القراءة والمراجعة، إن لم تكن هي أولى بالنقد والمراجعة وإعادة الصياغة والتكوين حتى تتوافق مع الذات المسلمة لذلك فالغاية الأولى لمشروع (نقد العقل العربي/ الإسلامي) هو صياغة ذات عربية تراثية يمكنها أن تتوافق وتنسجم مع الحداثة المعاصرة[1].

5- الحداثة العربية والأفق المسدود:

من الواجب الاعتراف أن الحداثة كل لا يتجزأ، وفلسفة لإدارة الأجهزة، بمعنى أنها المحرك الأساسي لقاطرة التنمية في المجتمع، كما يجب أن نتعامل معها على أنها قيم عالمية لتجديد العقليات والسلوكيات والمناهج، وإرادة إنسانية لتغيير كل ما ثبت عجزه عن مواكبة العصر، وكاختيار استراتيجي لتجاوز كل ما يجر الإنسانية إلى الوراء ويعطل حركتها النهضوية ويبطئ التغير.

فالحداثة- بوصفها مشروعا تنمويا- ما كان لها أن تتحقق في الواقع المعاش للمجتمع الغربي لولا دور العلوم المختلفة كالرياضيات والفيزياء والفلسفة وعلم الاجتماع وعلم النفس وغيرها، حيث كان لها الدور البارز في تحقيق التنمية والتقدم المعرفي، وكانت الركيزة التي بنيت عليها مختلف النشاطات العلمية التكنولوجية التي وصلت إليها البشرية اليوم من ثورة الإعلام والاتصال، وثورة علم الجينات وغزو الفضاء، وكان لها نفس الدور في تحقيق الأمان والاستقرار

---

(1) عبد الله المالي، بين أركون والجابري.. في نقد العقل العربي/ الإسلامي: قراءة تحليلية للأبعاد الفلسفية، 2012، متاح على الرابط: **http://www.kiffainfo.net/article 99.html**

الذي تحقق للإنسان الغربي، كل هذا كان بفضل العلماء والمفكرين قادة الفكر الحداثي الغربي بداية من العصر النهضة إلى عصر التنوير، ثم عصر الصناعي والتكنولوجي، وآخره عصر الوسائط المتعددة والرقمنة.

ما تم تحصيله من السالف ذكره أن الحداثة المنشودة لا تقر بالثبات، إنما تتطلع دائما إلى التجديد، وقد شكلت هذه الميزة رؤية مشتركة بين مفكرينا، فبقدر ما كانت الحداثة مشروعا قائما على أسس فلسفية إبداعية تبشر بنظرة جديدة للكون والحياة والإنسان والاقتصاد والثقافة والمجتمع؛ تعامل الكثير من المثقفين العرب بانتقائية وتجزيئية وتجريبية مع هذه الحداثة، فللحضور الكثيف لمناهج الفكر الغربي داخل خطابات الفكر العربي، الذي جعلوا منه جسرا لا يختفي على النقد المضاد أو في ما بينهم؛ لقد بات في حكم المؤكد يقينيا أنه لا يمكن لأي مشروع فكري تنموي شامل أن ينجح وأن يستمر بدون مشروع حداثة يكسر جدران التقليدية، ويفتح كمشروع لتنمية حقيقية على كل صعيد إنساني، وسياسي وفكري ثقافي واقتصادي واجتماعي وعلمي وتربوي، ولنا في النموذج الحداثي الياباني خير مثال إذ أبدع حداثته دون الاستناد إلى مرجعية أخرى، في مقابل ذلك نجد أن المجتمعات العربية تعيش في وقعها الحالي وقعا أحدث من سابقه بالمقارنة مع بداية القرن الحالي دون أن تبلغ أعتاب الحداثة المتوافقة مع روح الحداثة أي بالفعل لدينا ضربا من التطبيق شبه الحداثي، أو تحديث شبيهي، لكنه تطبيق كسيح معقد عاجز عن تفعيل والتعقيل روح الحداثة والمضي في التطبيق قدما في تحقيقها.

مشكلتنا في الوطن العربي أننا نسعى ونتحدث عن التنمية وعن المشاريع التنموية، فيما لا زلنا ننساق على جل الأصعدة بمنظومات تقليدية، ويمكن القول

أنه تجاوزها الزمن دون أن نفهم أنها هي العائق والحائل بيننا وبين نجاح المشاريع الحداثية الفكرية والتنمية التي نسعى إلى تحقيقها، فيما تظل هذه تنمية مجزأة أو جزئية منقوصة أو معطلة بسبب حاكمية الأنظمة التي لازالت تقليدية، وتأتي في النهاية على حساب مشاريع التنمية التي تظل مجرد أحلام وأوهام، لأننا لم نفهم أن الحداثة فكر بمفهومها الأوسع، وهي السبيل الوحيد لتحقيق التنمية، وأنه لا تنمية بدون حداثة ذاتية مستوحاة من عقلانيتنا وتراثنا وعقيدتنا، وعلينا أن نعلم أن الحداثة والتنمية بمعناها الغربي ليست أكثر من منهج في تحول مستمر، ناهيك على أنها ليست المنهج الوحيد، ونحن اليوم نحيا في عصر اتضحت فيه أكثر من أي وقت مضى نقاط ضعف الحضارة الغربية الحديثة.

الخاتمة:

من خلال القراءة لأسباب التقهقر والتخلف الذي عبر من خلاله المصلحون والمفكرون باختلاف مقارباتهم ومرجعياتهم عن وعيهم النهضوي بأن هناك مخاض في العالمين العربي والإسلامي، وهو مخاض الصراع بين القديم والجديد، وبين الحداثة والتقليد، فهو مخاض عسير جدا، فالعالم العربي سجين التقليد، وهذا الأسر اتجاه الماضي يزداد قوة كلما شعرنا بتفوق الآخر، لذلك يستوجب دراسة حركة الإصلاح الديني دراسة نقدية، في سبيل الكشف عن العوائق التي سببت لها الإخفاق في سبيل تحقيق النهضة.

من جانب آخر فقد حظي التراث باعتباره موضوعا فكريا باهتمام بالغ من طرف المفكرين العرب المعاصرين من مختلف التيارات والاتجاهات الفكرية والإيديولوجية، لكننا نجد تعارضا جليا بينهم في رؤية التراث ومحاولة التوفيق بينه وبين الحداثة.

سعيا لتحقيق الحداثة الإسلامية الصرفة والخروج من مأزق التقليد؛ يسعى طه عبد الرحمن إلى تحقيق مفهوم مركزي وهو "روح الحداثة"، مقابل "واقع الحداثة"، فالحداثة في الغرب مجرد تطبيق واحد من تطبيقات عديدة محتملة لروح الحداثة.

ويذهب طرح الآخر لتحقق النهضة العربية ضمن أطروحة الجابري وتنحى إلى تدارك التأخر التاريخي الذي نعانيه، من غياب العقلانية النقدية، المنتجة للحداثة، وأي سعي للتحديث خارج هذه القاعدة، يعد عبثا ومضيعة للوقت والجهد.

أما محمد أركون ففكرة مشروع الحداثة عند تعطي أولوية للذات التي ترى أن الإنسان يستمد يقينياته من ذاته، وليس من تعاليم عقيدة محددة أو سلطة حاكمة،

خلافا لما كان سائدا في العصور الوسطى؛ مما يعني تحرير الروح الاستقلالية للذات الإنسانية وتعالُل الإنسان مع نفسه كذات واعية وفاعلة لأن الحداثة لها ارتباطا وثيقا بالعقلانية، فالعقل بما له من مقدرات يمثل المصدر الأساسي للحقيقة لتمكين الإنسان من اكتشاف القوانين التي تتحكم في الطبيعة.

هي إذن نماذج من أهم المشاريع لدخول العقل العربي الإسلامي لصناعة الحضارة، لا يمكن الاستهانة بما جادت به لذلك لابد أن ننطلق من الأمل، ونأمل في أن اللحظة التي نأمل بلوغها قد نصل إليها، لكن لا يجب أن ننطلق من حداثة غيرنا، فمن شروط النهضة والتنمية- حسب جل المفكرين الذين تناولتهم دراستنا المتواضعة- تتطلب تجديد أدوات الفكر وتفكيرا من داخل ثقافتنا، والتعامل العقلاني والنقدي مع ماضينا وحاضرنا لبلوغ مستوى من العقلانية والفهم والاستيعاب لموروثنا وواقعنا ككل بمختلف نزعاتهما وتياراتهما، مع وجوب استيعاب ما حققته الحداثة الغربية.

لقد حاول هؤلاء المفكرون أن يجعلوا من فكرة النهوض بالعقل العربي الإسلامي مهمتهم الأساسية؛ في إطار تحديث آليات التفكير ومناهجه ومختلف إستراتيجياته من أجل عقل حداثي تنويري، يتجاوزون به كل السقطات التي أصابتهم خلال مسيرتهم لإعادة استدراك ما فرط فيه ليُعاد للإنسان العربي بريقه الذي ضاع منه، وتعاد له هويته الثقافية والفكرية والسياسية والأخلاقية والتاريخية، لتتحقق له كرامته ويؤمن له آمنه واستقراره، إلا أن خطاب العقل العربي النهضوي في طرح مشاريعه بقي حبرا على ورق، لكن ما يلفت انتبهنا أن كل، من استوعب الدرس الفكري العربي بمختلف توجهاته- ولاسيما الحداثي- هو مجرد مشروع فكري ينتظر إثراء، لذلك يجب إعادة قراءة هذه المشاريع العملاقة التي لابد أنها

تختزن كنوزا معرفية تساهم في إنقاذ الأمة من وحل الحداثة المادية التي يحباها الإنسان العربي، فهي بمظهرها التأثيري لا يمثل فيها إلا بوصفه مستهلكا، ومن هنا يحكم على الإنسان العربي بأنه يعيش حالة من السلبية وأنه منعدم الفاعلية.

لذلك فعندما نلتفت إلى المجتمعات العربية نجدها لم تقترب حتى من مخاض الحداثة، وما زالت تتخبط دونه- لأنها بكل تأكيد- لم تستثمر في معرفتها العقلية والنقدية حتى تتمكن من حقل الحداثة، أو تهيئ لتنشئة حداثة من تربتها. وفي مقابل هذا الواقع، يجمع أغلب المفكرين أن زمني الحداثة بين الأمم الغربية والأمة العربية لا يتطابقان، لذلك لابد من أن يستخدم الفكر العربي لإحياء الحداثة في الأمة وعيا مزدوجا يجمع بين الوعي الغربي والوعي العربي، ليترتب عليه مفهوم خاص للحداثة يعيد من خلالها العقل العربي والإسلامي إلى مجدهما التاريخي، وإلى صياغة الأفكار الكونية وفق خصوصيتهما الذاتية مع اشتقاق مقولاتهما من شروطهما التاريخية الزاخرة بالتجربة والتراكم، وتنطوي هذه الحداثة المبدعة على ضرورة تملك المعرفة الكونية وتأمل تاريخ الحداثة في انتصاراتها القليلة وإخفاقاتها الكثيرة، ثم نقدها لتمحيصها من الشوائب التي لا تخدم المجتمعات العربية. ولأن الواقع العربي المتردي يحول دون كسب واستقبال الحداثة الغربية في ما يدفع به إلى حالة تقدم؛ فهو مدعوّ إلى التحديث لزاما ليصمد أما عدمية الحداثة. ولا يكفي برفع شعار الحداثة حتى يكون حداثيا أو يعلن انتماءه لها فيكون– بالتالي- راشدا أو ناقدا، فهذه الشعارات تخفي وراءها زيفها وتقليدها، وليست على الحقيقة إلا أقنعة تستبطن إمكانا حدثيا مختلفا وتراثا مغايرا، وهذا ما لا تريده روح الحداثة نفسها[1]، باعتبارها عطاء وتنميةً وتراكما

(1) عبد الرزاق بلعقروز، تحولات الفكر الفلسفي المعاصر أسئلة المفهوم والمعنى والتواصل، ط1، منشورات الاختلاف، الجزائر، 2009، ص57.

وتطورا حضاريا للمجتمعات، نخلص- إذا- إلى أن التجارب الفكرية التي شهدها العالم العربي خلال القرن الأخير كانت جديرة بتحقيق حداثة، لو أنها كانت في تلاقح مستمر، لكن ضلت مشاريع متفردة ينخرها الصراع، لذلك ما نعيشه اليوم يمكننا وصفه بلا حداثة ولا تحديث أو الطريق المسدود، وهذا من أشد ما يحرج الفكر العربي الذي ظل لزمن طويل يبشر بحداثة ينتظرها المواطن العربي لكسب رهاناته المستقبلية بعد معاناته في الماضي، لنطرح الإشكالية من جديد، لماذا فشلنا في تحقيق نهضتنا بعد أكثر من قرن من وعينا بضرورتها؟، فأين الخلل؟

قائمة المصادر والمراجع:

1. أمال علاوشيش وآخرون، الوعي العربي وصدمة الحداثة، ط1، منشورات الاختلاف، الجزائر، 2013.
2. البشير حاجي، منزلة العلمانيّة في فكر محمد أركون ودورها في بناء الفكر الإسلامي المعاصر، 2014، متاح على الرابط:
https://webcache.googleusercontent.com
3. بشير ربوح، الحداثة في الفكر العربي المعاصر، متاح على الرابط:
https://webcache.googleusercontent.com
4. بوبكر جيلالي، العولمة العقيدة وفلسفة النهايات، دار الأمل، الجزائر، 2011.
5. بورجن هيتن، تأمل في التنمية، ترجمة نيرمين الزفتاوي، ط1، المركز القومي للترجمة، العدد 2208، القاهرة، 2014.
6. جميل حمداوي، الإسلام بين الحداثة وما بعد الحداثة مواقف ومواقف مضادة، ط1، دار التنوير، الجزائر، 2014.
7. زاهد روسان، منهج الأفغاني العقلي في دفاعه عن الإسلام، مجلة جامعة دمشق، المجلد24، العدد01 و02، دمشق، 2008.
8. طه عبد الرحمان، الحداثة والمقاومة، معهد المعارف الحكمية للدراسات الدينية والفلسفية، بيروت، 2007.
9. طه عبد الرحمان، روح الحداثة: المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، ط1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 2006.
10. عبد الإله بلقزيز، العرب والحداثة: دراسة في مقالات الحداثيين، ط1، مركز الدراسات الوحدة العربية، بيروت، 2007.

11. عبد الرحمان اليعقوبي، الحداثة الفكرية في التأليف الفلسفي الغربي المعاصر، محمد أركون، محمد الجابري، هشام جعيط، ط1، مركز النماء للبحث والدراسات، بيروت، 2014.
12. عبد الرزاق بلعقروز، تحولات الفكر الفلسفي المعاصر أسئلة المفهوم والمعنى والتواصل، ط1، منشورات الاختلاف، الجزائر، 2009.
13. عبد الله المالي، بين أركون والجابري.. في نقد العقل العربي/ الإسلامي: قراءة تحليلية للأبعاد الفلسفية، 2012، متاح على الرابط: **http://www.kiffainfo.net/article599.html**
14. علي أسعد وطفة، مقاربات في مفهومي الحداثة وما بعد الحداثة، متاح على الرابط التالي: **https://watfa.net/archives/5372**
15. غليون برهان، اغتيال العقل، ط1، موفم للنشر، الجزائر، 1999.
16. فارح مسرحي، الحداثة في فكر محمد أركون، ط1، منشورات الاختلاف، الجزائر، 2006.
17. محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني: كيف نفهم الإسلام اليوم، ترجمة هاشم صالح، ط1، دار الطليعة، بيروت، 2004.
18. محمد أركون، نقد العقل الإسلامي، ترجمة هاشم صالح، ط1، دار الطليعة، بيروت، 2009.
19. محمد الحاجي، مفهوم العقل عند محمد عابد الجابري: دراسة تحليلية، أنفاس نت، 2020، متاح على الرابط: **https://webcache.googleusercontent com**
20. محمد الشيخ، مسألة الحداثة في الفكر المغربي المعاصر، منشورات الزمن، الرباط، 2004.

21. محمد سبيلا، الحداثة وما بعد الحداثة، ط2، دار توبقال شار العربي، المغرب، 2007.

22. محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، ط1، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1991.

23. محمد محمود سيد، أحمد طه نور، أعداء الحداثة مراجعات العقل الغربي في تأزم فكر الحداثة، ط1، دار الوعي للنشر والتوزيع، الرياض، 2013.

24. ميثم الجنابي، محمد عبد ومهمة تأسي العقل الثقافي، مركز الدراسات والأبحاث العلمانية في العالم العربي، 2018، متاح على الرابط: **https://webcache.googleusercontent.com**

25. ميلاد زكي، الإسلام والحداثة: من صدمة الحداثة إلى البحث عن حداثة إسلامية، مؤسسة الانتشار، القاهرة، 2009.

26. نورة بوحناش وآخرون، العقل العربي الراهن أمام عائق التحول، ط1، منشورات الاختلاف، الجزائر، 2013.

27. يسري توفيق محمد خالد السيفي، أزمة الحداثة في المجتمع العربي والدولة في فكر برهان غليون، رسالة ماجستير، كلية الدراسات العليا، جامعة بيرزيت، فلسطين، 2011.

28. يمينة بالفوضيل، الحجاج وأساليبه في تأسيس الحداثة الإسلامية طه عبد الرحمان أنموذجا، أطروحة دكتوراه في الدين واللغة في الخطاب الفلسفي، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة معسكر، 2019.

29. Alain Touraine, Critique de la Modernité, Edition Fayard, Paris, 1992.

30. Jurgen Habermas, Le discours philosophique de la Modernité, Edition Fayard, Paris, 1988.

البدايات الزائفة للحداثة العربية

الدكتورة عرابية سهام- جامعة سوق أهراس

مقدمة:

حاول المجتمع العربي أن يؤسس لحداثة قاصدا منها ميلاد فرد عربي جديد، متحرّر من مختلف أنماط التفكير السابقة، لينطلق بعقل فاعل، ناقد مشكك، ومبتكر، باحث عن أرضية صلبة يؤسس عليها وجوده في هذا العالم الجديد، غير أن هذه الحداثة قد واجهتها عدّة عوائق، جعلت مشّروعها معيب بمآخذ عدّة لفساد منطلقاتها، فكان ناقصا، وغير مكتمل. فإلى أي مدى ساهم هذا الفساد في اضمحلال المشّروع الحداثي العربي وفقدانه؟ وهل يمكن الجزّم بأن التفكير في تأسيس حداثة عربية بعيدة عن معاييرها الأخلاقية هو عنوان لحداثة عربية جارفة لا أكثر؟ كيف تساهم سلامة العقل العربي في إرساء القواعد الصحيحة للحداثة المرّجوة؟ وهل الانفكاك عن الماضي، وقطع الروابط معه من يضمن حقيقة وجود هذه الحداثة كما يعتقد الكثير؟ وهل معايشة الواقع، ومواكبته تُغْني عن الغذاء الرّوحي للحداثة العربية؟

1- فساد العقل:

تبرز صلابة العقل، وصحته في مدى قدرته على التحكم في الطباع، والسيطرة على الأخلاق المذّمومة حتى تشفى النفس من أمراضها، ما دام اعتماد الطبع بمعزل عن الفكر، والتمييز، والحياء غلبت أخلاق البهائم على الإنسان الذي

لطالما عُرف بتميزه عنها بهذا الفكر[1]، فالعقل قوة راشدة لكن إذا ما فسدت عجز الإنسان عن توظيفها فكان مشاركا للبهائم، والشهوات مستوليّة عليه، والحياء غائب عنه، والغضب يستفزّه، والشر لا يفارقه[2]، ما يجعل هذا الصنف من العقول غير صالح ليكون منهل للحداثة العربية الأصيلة، لأنه محصور فيما هو غرائزي، مقلّد لما هو غربي، متناسي لمبادئ الإسلام الصحيحة، فلا ينجّر عنه إلا حداثة خاوية، مظلمة، وظالمة تُعنى بالواقع المادي دون شقه الرّوحي.

إن العقل قوة راشدة إذا ما فسدت عجز الإنسان عن توظيفها، فتمتلكه الغرائز، والنزوات الجارفة، يغيب عنه الإدراك، ويفارقه الإحسان، فيفقد نشاطه الذي به كان، لمفارقته لكتب الأخلاق، وأهل الورّع، فينجذب حتما إلى مجالسة السفهاء، والخلعاء، والهزل، واللعب[3]، في حين ما يجب فعله هو الإنكباب على العلوم العقلية، والمداومة عليها حتى تنتبه النفس الناطقة، وتنتعش من خمولها فتقوى بعد ضعف، لتكون الرّوح مدبّرة للبدن، عاقلة ومفكرة مستعدة لقبول جميع تغيرات العالم المعاصر، وتكاليفه المتعددة، والامتثال لأوامر تياراته، ونواهيه بما يناسب الدين الحنيف، والأصل العربي المحافظ، وهو ما يضمن للفرد العربي أن يكون له وجود داخل هذا العالم، ما دام الإنسان جوهرا كل ماهيّته أو طبيعته ليست إلا أن يفكر لأجل أن يكون موجودا[4]، رافضا بذلك الانتماء إلى دائرة

---

(1) محي الدين بن العربي، تهذيب الأخلاق، تحقيق عبد الرحمان حسن محمود، ط1، عالم الفكر، القاهرة، 1986، ص13.

(2) المرجع نفسه، ص13.

(3) المرجع نفسه، ص45.

(4) روني ديكارت، مقال عن المنهج، ترجمة محمد الخذيري، الهيئة المصرية للكتاب، مصر، 1985، ص218.

التبعية، مطالبا بتجاوز كل فكرة مادية ضيقة، تدعو إليها الحداثة الزائفة، المحطّمة لأركان المجتمع العربي، والقائمة على صفات حضارية، وثقافية غربية مهتمة بالمجال الحسي دون غيره، ما جعلها حداثة سطحية، وشكلية حتى لو مسّت جزءا من مجالات الفرد العربي بالأخص المادي منها. لن نجانب الصواب إن قلنا أحيانا بأنها حداثة- آلات- فقط، متجاوزة بذلك ما هو أخلاقي، ما يجعلها تعاني من التأزمات، والآفات غير المنقطعة.

إن المحافظة على نقاوة العقل تزيد من معرفة الفرد لنفسه وحدودها، وهو ما يمكنها من فتح باب للتقرب من الله تعالى، والفضل يعود إلى نور العقل الذي به تصل الذّات إلى معرفة الألوهية، وما يجب لها وما يستحيل[1]، لذا قال الرسول- صلى الله عليه وسلم- « **إن الناس يعملون بالخير إنما يعطون أجورهم يوم القيامة على قدر عقولهم** »[2].

تغيب الحكمة والرشد عن العقل الفاسد ما يجعله عاجز عن معرفة دينه، وإتباع ما جاء فيه فتجرفه موّجات الحداثة الزائفة المخالفة للإسلام، لذا كان السفيه هو الجاهل خفيف العقل[3]، ليكون العاقل هو الناظر في لب الأمور لا قشورها[4]، وأن يعلم أن التوسع المقلّد دون روّية هلاك لا يرّد إلا بالحداثة المؤسسة على الأخلاق، وانسجام الأفكار مع الأصول العربية، رافضة لأن تكون أفعالها منحصرة في المادة دون غيرها، مع أن الواجب هو أن تنفذ هذه الحداثة إلى

---

(1) محي الدين بن العربي، الفتوحات المكية، تحقيق عثمان يحي، مراجعة إبراهيم مذكور، ج1، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1974، ص203.

(2) البغدادي بن أبي الدنيا، العقل وفضله، تحقيق محمد الصغير، ط1، دار الراية، الرياض، 2010، ص34.

(3) جمال الدين ابن منظور، لسان العرب، ج7، دار صادر، بيروت، 2004، ص204.

(4) محي الدين بن العربي، الفتوحات المكية، تحقيق عثمان يحي، مراجعة إبراهيم مذكور، ج3، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1974، ص282.

كل مجالات الحياة، ومستويات السلوك لتؤثر في الفكر، والعلـم، والـدين، والقـانون، والسياسة، والاقتصاد... إلخ، وهذا التغيير لا ينبع إلا من حداثة قوامها العقل النـابض المدّرك بأن الحداثة الغربية تظل دائما « مجرد إمكان واحد لهذه الحداثـة لأن لهـا – الحداثة- مظاهر تحقيقية متعددة وليس الخلق الحداثي الغربي إلا واحـدا منهـا »[1]، والعقل يغلط إذا كان النظر فاسدا ما جعل هذا الأخير ينقسم إلى صحيح وفاسـد[2]، علما أن هـذا الغلـط يحـدث كلـما اقـترب الإنسـان مـن الماديـات فقـط، ويستسـلم لهيمنتها تاركا إياها تمارس عليها استبدادها، ما يمنعـه مـن أن يعـيش حقـه في بلـوغ جوهر الحداثة ولبّها، كونه تمسك بما هو خـارجي مهمـلا الـركن الرّوحـي الـذي يعـد شرطا واجبا في تشكيل هيكل الحداثة الصحيحة، التي يمزج فيهـا بـين المـادة والـرّوح لأن ببساطة « جسمانية الإنسان تابعة لروحه»[3].

يُشبّه العقل بعقال الدابّة وهو ما يشد ركبـة البعـير فيمنعـه مـن الشرود، كـما يمنع العقل صاحبه من الكفر، والضياع، لذا كان معيار التمييـز بـين الرجـال[4]، فهـو أشرف ما في الإنسان لذا حرّم اللـه تعالى على هذه الأمة كل ما يفسد هـذا العقـل، مع العمل على إرشاده، وهدايته ضماناً لسلامته، واسـتقامته لأنـه أداة للتمييـز بـين الحق، والباطل، وبين العلم، والجهل كونـه جملـة مـن العلـوم الضروريـة الحاصـلة في قلب الإنسـان، تجعلـه قـادرا عـلى الفصـل بـين الحسـن، والقبـيح مـع اكتسـاب

(1) طه عبد الرحمان، الحداثـة والمقاومـة، ط1، معهـد المعـارف الحكيميـة للدراسـات الدينيـة والفلسفية، بيروت، 2007، ص22.

(2) محي الدين بن العربي، الفتوحات المكية، تحقيق عثمان يحي، مراجعة إبراهيم مذكور، ج2، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1974، ص395

(3) طه عبد الرحمان، روح الحداثة، ط1، المركز الثقـافي العـربي، الـدار البيضـاء، المغـرب، 2006، ص82.

(4) أبو الفداء ابن كثير، تفسـير القـرآن العظـيم، تحقيـق سـامي محمـد سـلامة، ط2، ج1، دار الطليعة للطباعة والنشر والتوزيع، 1992، ص700.

معارف عدّة بالنظر، والاستدلال[1]، وفيه يقول تعالى: ﴿ **قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُو الْأَلْبَابِ** ﴾ (**سورة الزُّمر، الآية:09**)، وهي مزايا يُحْرم منها فاسد العقل، فاقد البصيرة، الجاهل بكنّه الحقائق منها الحداثة، الناظر إليها على أنها تجديد، بل هروب من كل ما هو قديم، أصيل رغم كونه « دعوة للاطمئنان والاتصال والشعور بالدفء والانسجام مع الذّات »[2].

ما يبرّر عدم شرّعية هذا النوع من العقول في أن يكون أساسا لبناء الحداثة العربية، لأنه حتما سيدعو إلى تجسيد فكرة الفردانية، وهي في الأصل إيديولوجية هادفة إلى استبدال رتبة الإنسان برتبة الفرد، والكمال، والخير بالأناني، فيصبح الفرد محور هذا العالم، وهو مجرد تقديس ظالم، ومظلم، كله مبالغة وزيغ ما يدفع بالحداثة إلى الانحلال، والزّوال لأنها ناقصة همّها الابتكار، والتقدم التقّني، لا الدعوة إلى تحرير الإنسان، والارتقاء به من خلال إبداعه، واجتهاده بفضل الفكر الصحيح، والقياس المستقيم، والتمييز الأصح، وروّيته الأصدق، واختياره الأفضل، لقبول الحكمة، وطلب الفضائل، للبلوغ السعادة الإنسانية[3].

2- الانفكاك عن الماضي:

سعت المجتمعات العربية في ثورتها على الاستعمار إلى مناهضة كل صور التخلف، والتبعية التي أفرزتها خضوع هذه الأخيرة للمناهج، والطرائق الأجنبية في شتى القضايا منها العلم، والتعليم التي توصف في أغلبها بأنها مغايرة تماما للتنشئة

---

(1) عابد الجابري، العقل الأخلاقي العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثقافة العربية، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2001، ص112.

(2) محمد سبيلا، مدارات الحداثة، ط1، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، 2009، ص253.

(3) ابن مسكويه أبو علي، تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق، ط1، المكتبة الحسينية المصرية، مصر، 1329ه، ص29.

الإسلامية، إضافة إلى الحملات التبشيرية نحو العالم العربي، والتي هي في الأصل ثـورة ضد الهوية المسلمة من خلال تأسـيس مـدارس أوروبيـة في أغلـب البلـدان العربيـة، القصد منها طمس الشخصية المسلمة، وتعويضها بأفكار مسيحية غير أن هذا الهدف النبيل سرعان ما طغـى عليـه التقليـد الأعمـى، الـذي كـان عـاملا مبـاشرا في التبعيـة المطلقة للمسلمين للغرب المسيحي، وتخليهم عن أصالتهم اعتقادا منهم أن النمـوذج الغربي هو طريق النجاح، وقهّر التخلف، وتجاوزه متجاهلين إثْر ذلك أن تطبيق هذه المفاهيم الدخيلة على البيئة العربية دون احترام خصائص هذا المجتمع هو تقصير في حقه، وإلغاء لوجوده. الذي أعتبره البعض بأنه لا يكـون إلا مـن خـلال التطلّـع عـلى الآخر لأن الذات البشرية ليس من طبعها الانزواء، بل إنها تميل نحو العـالم الخـارجي الذي كلما توجهت نحوه تحقق وجودها، واكتملت ماهيتها تدريجيا.

إن الانفتاح على الحضارات الأوروبية، وثقافتهم أمر لا يعاب خاصة بعد ترجمـة علوم هذه الأمم لإدراكها، وغربلتها لأخذ ما يناسب المجتمع الإسلامي، ورّد ما يعارض تقاليده، ما يؤكد إلزامية وضع شروط قبـل الاحتكـاك بـالآخر الغـربي، والتعامـل مـع معتقداته، وأساليب حياته، ومن بين هذه الشروط، والضوابط إيمان الفرد العربي بأن القول بالحداثة، والتجديد وجب أن ينبع مـن وسـطه الإسـلامي حتـى يتسـنى لهـذه الحداثة من فهم المشكلات التي تُثيرها مواكبة المجتمع العربي للعالم، ومعالجتهـا بمـا يفرضه الأصل العربي، اجتنابا للتعـارض الأكيـد الـذي يوّلـد بنـاء التصـوّرات للحداثـة العربية، هي في الأصل صورة مطابقة للحضارة الأوروبيـة، لـذا فـالنور الـذي لا يزيـل الظلمّة لا يعوّل عليه[1].

---

(1) محي الدين بن العربي، رسالة لا يعول عليه، ط1، جمعية دائـرة المعـارف العثمانيـة، حيـدر آباد الدكن، 1948، ص14.

لذا وجب تصحيح الاعتقاد القائل بأن التمسك بالتراث وأصالته سبب التخلف، والرّكود مع ضرورة اتخاذ التراث مصدراً نفسيا موجها للسلوك العربي[1]، مع ضرورة تجديد هذا التراث من خلال الدّمج بين الأصالة، والمعاصرة ما يسمح برؤية الماضي في الحاضر، وهو مسعى جاد لمواكبة الحياة الراهنة، وتجاوز العوائق التي تحول دون التقدم، بهذه الصورة يمكن الجزّم بأن « تجديد التراث... هو حل لطلاسم القديم وللعقد الموروثة وقضاء على معوّقات التطور وتمهيد لكل تغيير جذري للواقع »[2].

إن الحداثة الحقيقية لا تعني أبدا رفض التراث ولا القطيعة مع الماضي[3] لأنهما وجهان لعملة واحدة، ولا سبيل لبلوغ الأولى في غياب الثانية، والعكس، وفي حضور هذا التتالي نكون قد حققنا شرط التجديد، والتغيير بتجاوز حدود التقليد، وقطع وصال التبعية لأن الاستقلال التاريخي لا يحدث إلا « بممارسة النقد المتواصل للذّات والآخر أياً كان هذا الأخر»[4]، والتشبث بالماضي، ومحاولة إحيائه، وعصرنته لمواكبة الواقع بنيّة إصلاح الفساد هو صلب العمل الحداثي.

يعتبر الاهتمام بمقومات الأمة من لغة، ودين، والمحافظة على حدودها الجغرافية إضافة إلى كل فعل جاد إلى تثّمين المكتسبات المعاصرة بربطها بتراثها، خطوة جادة في جعل الموروث الإسلامي معيارا دقيقا تقاس به تاريخ الأفعال

---

(1) حسن حنفي، التراث والتجديد موقفنا من التراث القديم، ط4، المؤسسة الجامعية للدراسة والنشر والتوزيع، بيروت، 1992، ص15.

(2) المرجع نفسه، ص19.

(3) محمد عابد، الجابري، التراث والحداثة دراسات ومناقشات، ط1، مركز الدراسات الوحدة العربية، بيروت، 1991، ص15.

(4) المرجع نفسه، ص60.

الراهنة، منها رفض أن يكون العقل وحده قاعدة لبناء الحداثة لأنه فقير لا يعرف شيئا إلا بواسطة قوى أخرى[1]، ما يلّزم ربطّه بقواعد الإسلام حتى لا يمس بنقاوة روحه، وهو يتواصل مع الآخر الغربي، فيستفاد منه، ويحاكيه بما يوافق ماضيه، وينسجم مع التنشئة العربية، هنا فقط نستطيع أن نعتبر الحداثة مرحلة تُزَكِي الإنسان، وترتقي به من منّفعل إلى فاعل مهتم بالإنسانية، باحثا عن مكارم الأخلاق، وممارستها، والوقوف على مساؤها، واجتنابها[2].

يقوم العمل الحداثي الروّحي المبدع على النقد، والتمّييز الذي ينطلق من داخل الذات إلى خارجها, الأمر الذي يسمح بالجمع بين المادة، والروح، والماضي، والحاضر لأن المجتمع العربي مهما حاول التناسي لا يمكنه أن يتخلص من عاداته، وتقاليده دائمة الحضور، والوجود الذي لا يقوى على أن يعيشه بمعزل عن ماضيه, لأن الموروث الإسلامي كان « ولم يزل روحا لا حياة للفكر دونها »[3]، لذا من اعتقد أن العادات، والتقاليد الإسلامية الراقية الصحيحة هي سبب تخلفنا، ووجب الانفكاك عنها فقد حاد عن الصواب، وكان الضيّاع، والتيه عنوانه، كيف لا وهو يسعى وراء تفتح دخيل، قاطعا بذلك كل صلة بجذوره الأولى جاعلا من رغبته في البحث عن المعرفة الحديثة ذريعة في الكف عن الرجوع إلى الماضي، والأخذ به كما فعل الغرب دون أن يعلم أنه بصدد استبدال

---

(1) محي الدين بن العربي، الفتوحات المكية، تحقيق عثمان يحي، مراجعة إبراهيم مذكور، ج4، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1974، ص317.

(2) محي الدين بن العربي، رسالة كنّه ما لابد من المريد منه، مراجعة وتعليق حسن محمود، ط1، عالم الفكر، القاهرة، 1987، ص17.

(3) طه عبد الرحمان، تجديد المنهج في تقويم التراث، ط2، المركز الثقافي العربي، دار البيضاء، المغرب، 1994، ص9.

التراث بالتراث الأجنبي، والعمل على ترسيخه في أوساطنا المسلمة، هذا لكون الفرد العربي يفتقر إلى مستند لذاته[1].

3- تجاهل الأخلاق:

لم تجن الحداثة العربية الزائفة من عقلها الفاسد، وقطيعتها مع الماضي إلا انهيار لقيمها الأخلاقية الموجهة لروّحها، ما منعها من الاستفادة من منجزات أوروبا النافعة، واكتفائها بفروعها الضارّة من خلال إطلاق العنانّ لحريّة الإنسان العربي فيما يعتقده، ويراه، ما ساعده على اكتساب ثقة غربية زائدة أنّسته الأخلاق السامية الصحيحة، والتي تمثل له قوة يشق بها ظلمة[2] هذا الواقع الزائف لأن « هوّية الإنسان أساسا ذات طبيعة أخلاقية »[3] التي كلما تحلى بها ابتعد عن الشهوات الطبيعية الصارفة عن النظر الصحيح، والمحطمة لسعادته الأبدية[4]، فالاهتمام بماديات الحداثة بمعزل عن المعيار الروّحي يُفقد الفرد العربي إنسانيته، لذا لمّا قطع الصلة بين أعمال الدنيا، ومحاسبة الآخرة، وقع في مصيدة الماديات الدنيوية ما جعله شقيا، تائها في بحر شهواته، ضائعا في متاهة رغباته، لذا فالاهتمام بالآخرة ليس خروجا عن الاهتمام بالدنيا، بل الاهتمام بالآخرة هو وسيلة للرجوع إليها[5]، فالعبد بحسب ما عمل فهو مقدس إذا كان عمله تقديس الحق- تعالى- وهو منزّه بتنّزيهه، ومعظّم بتعظيمه[6].

---

(1) طه عبد الرحمان، حوارات من أجل المستقبل، ط1، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، 2011، ص16.

(2) محي الدين بن العربي، الفتوحات المكية، المرجع السابق، ص320.

(3) طه عبد الرحمان، سؤال الأخلاق مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية، ط1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 2000، ص148.

(4) محي الدين بن العربي، الفتوحات المكية، تحقيق عثمان يحي، مراجعة إبراهيم مذكور، ج3، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1974، ص83.

(5) طه عبد الرحمن، الحوار أفقا للفكر، ط1، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، 2013، ص99.

(6) محي الدين بن العربي، رسائل بن عربي، تحقيق وتقديم سعيد عبد الفتاح، ج2، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، 2006، ص302.

يعجز الفرد العربي عن بلوغ حداثته المفقودة لاعتماده العقل وحده بمعزل عن الأخلاق التي تُعد أساسا متينا تُبنى عليها أسس عمله الحداثي، الذي كلما تمسك فيه بالماديات، وتلّذذ بالحسيات فارق الجوهر الحقيقي لهذه الحداثة، ما يولّد نوع خاص من البشر تعنيهم المادة، فتتدهور قيّمهم بشكل يبعدهم عن المدنية، وهم من أفسدوا على باقي الناس طبائعهم ومروءتهم[1]، وهو ما يبّرز في الممارسة الاقتصادية القائمة بالدرجة الأولى على المصلحة المادية التي تُبرّرها محاولة بلوغ التنمية الاجتماعية باستخدام كل سبل التحايل، واللّاعقلانية، لذا لا يمكن أن تكون الروابط الكونية التي يوّلدها الطغيان الاقتصادي إلا علاقات المصلحة الخالصة[2]، وهذا الانحراف نتيجة التبعية التامة للغرب في إطار الغياب التام للأخلاق، لذا فعلى الأوساط المسلمة العربية أن « تصنع حداثتها الداخلية أو لا حداثة لها »[3]، ما دام التقليد خيبة لا طائل من تكراره، فالحداثة تطبيق إبداعي، لا تطبيق إتباعي[4].

تعجز الحداثة المادية عن بلوغ الجوهر الحقيقي لمفهومها الحداثي، لأنها رغم التقدم الكبير الذي تعرفه جميع جوانبها العلمية، والتقنّية، والترّفيهية إلا إنها تفتقر إلى الدعامة الرّوحية اللازمة لتذّوق هذه الجوانب لأن التعامل معها يقتضي الإلمام بكل معاني التوحيد، والالتزام الديني حتى لا ينحرف المستفيد من هذه القطاعات عن أصله المؤمن الموّحد الذي به يغذي عقله ليكون المتبّصر،

(1) طه عبد الرحمن، الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري، ط1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 2005، ص85.

(2) طه عبد الرحمن، روح الحداثة، مرجع سابق، ص80.

(3) المرجع نفسه، ص34.

(4) المرجع نفسه، ص35.

والمجرّب، والمستفيد، والكاشف عن الحقائق، فيتمكن بفضل هذه القدرة التي وضعت فيه من أن يُرتب بين الحوادث بالطبع أو بالوضع[1]، فيقوى على بناء حداثة إسلامية نموذجية، جوهرها الأخلاق، فروعها المادة لا العكس، قصدها التجديد، والتغيير دون المساس بالهوّية العربية المسلمة، والتملص من الماضي الأصيل، والاعتقاد بأن الحياة لا يمكن أن تعيشها بأسلوبها المعاصر إلا إذا « بترنا التراث بترا والعيش مع من يعيشون في عصرنا علما وحضارة »[2].

إن العودة إلى النصوص الدينية والتمسك بها مع الجدية في تطبيقها على الوجود العربي، هي فعلا التركيبة الحقيقية للنهوض بالمشروع الحداثي الذي ظن الكثير أنه مادي فحسب، في حين أنه يحيها ويقوم بالقيم الرّوحية الدينية الصالحة لكل الأزمنة، والأحوال ما يستدعي التأني مع تسبيق روح الإسلام ومبادئه قبل التفكير في أي حداثة، لأنه مغذّيها، ومزّكيها مع ضرورة تصوّيب النظر الخاطئ للحداثة على أنها مشروعا معاديا للدين، إنما هي في الحقيقة ذات توجه معنوي بديل عن الحداثة ذات التوجه المادي التي يعرفها المجتمع الغربي ويؤمن بها، المقدّسة للعقل المعزول عن كل ما هو رّوحي، أخلاقي بحجة أن له القدرة على التمييز بين الخطأ، والصواب، بعيدة عن القيم الدينية، وهي خطوة كبيرة نحو الخروج عن الدين.

إن الحداثة الإسلامية الداعية للإبداع القائم على القيّم الصالحة هي الأحق، والأقوى، والأنسب لمجتمعنا العربي في ظل هذه الظروف مع الإيمان بنسبية العقل الذي يستند ويقوى في حضور القيم الرّوحية، لذا فإن أزمة الإنسان المعاصر

---

(1) عبد الرحمن بن خلدون، المقدمة، تحقيق عبد السلام الشدادي، ط1، بيت الفنون والعلوم والآداب، الدار البيضاء، 2005، ص370.

(2) زكي نجيب محمود، تجديد الفكر العربي، ط9، دار الشروق، القاهرة، 1993، ص13.

هو اعتقاده الوهمّي بأنه امتلك العالم في حين أنه جزء منه ما يوجب عدم تضييع الوقت في الجري وراء مادياته التي لا تنتهي، إنما العمل على ترويض الذّات، وتهذيبها حتى تحسن التعامل مع هذا الأخير، وتزيد في إيمانها، وأخلاقها التي بها تنهض الأمة العربية، لأن الحصانة الأخلاقية لهذه الأخيرة تجعل من أفرادها يمتلكون أنساق منطقية واضحة بها تتوسع مداركهم، وتتفتح آفاقهم نحو العالم ليتواصلوا، ويتفاعلوا معه بكل ثقة محبا للتراث، والمحافظة عليه. ومما سبق ذكره يمكننا استخلاص التالي:

- إن التقليد العربي لكل ما هو غربي أبعده عن الأساسيات المكوّنة للحداثة الحقيقية.
- إن تأثر المجتمع العربي بالتغير الأوروبي أفقده الحداثة الصادقة.
- إن الحداثة العربية الحقيقية لا تكون إلا إن كانت ثائرة على المألوف المقيد للإبداع.
- إن الإطلاع على الآخر يبني الحداثة العربية لكن في حضور ضوابط الإسلام، والعروبة المحافظة.
- إن الحداثة الحقيقية لا تعني رفض الماضي، ولا الانفكاك عن أصالته.
- إن إعادة الماضي في الحاضر إصلاح، وتغيير نافع خادم للهوّية العربية المسلمة، ومؤسس لحداثتها.
- إن في قطع الصلّة بين مطالب الدنيا، وحاسبة الآخرة فساد للفرد العربي، ومضيعة لحداثته.
- ضرورة التسليم بأن الحداثة الحقيقية تُرقي الإنسان من منفعل إلى فاعل باعتماده العقل شرطا أساسيا موجها له، تغذّيه الأخلاق الإسلامية الكريمة.
- ضرورة الجزم بأنه لا حداثة عربية إلا بروحها المسلمة، وقيمها الدينية الصالحة المواكبة لكل الظروف والأزمنة.

قائمة المصادر والمراجع:

1. ابن مسكويه أبو علي، **تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق**، ط1، المكتبة الحسينية المصرية، مصر، 1329ه.
2. أبو الفداء ابن كثير، **تفسير القرآن العظيم**، تحقيق سامي محمد سلامة، ط2، ج1، دار الطليعة للطباعة والنشر والتوزيع، 1992.
3. البغدادي بن أبي الدنيا، **العقل وفضله**، تحقيق محمد الصغير، ط1، دار الراية، الرياض، 2010.
4. جمال الدين ابن منظور، **لسان العرب**، ج7، دار صادر، بيروت، 2004.
5. حسن حنفي، **التراث والتجديد موقفنا من التراث القديم**، ط4، المؤسسة الجامعية للدراسة والنشر والتوزيع، بيروت، 1992.
6. روني ديكارت، **مقال عن المنهج**، ترجمة محمد الخذيري، الهيئة المصرية للكتاب، مصر، 1985.
7. زكي نجيب محمود، **تجديد الفكر العربي**، ط9، دار الشروق، القاهرة، 1993.
8. طه عبد الرحمان، **الحداثة والمقاومة**، ط1، معهد المعارف الحكيمية للدراسات الدينية والفلسفية، بيروت، 2007.
9. طه عبد الرحمان، **الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري**، ط1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 2005.
10. طه عبد الرحمان، **الحوار أفقا للفكر**، ط1، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، 2013.
11. طه عبد الرحمان، **تجديد المنهج في تقويم التراث**، ط2، المركز الثقافي العربي، المغرب، 1994.
12. طه عبد الرحمان، **حوارات من أجل المستقبل**، ط1، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، 2011.
13. طه عبد الرحمان، **روح الحداثة**، ط1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 2006.

14. طه عبد الرحمان، **سؤال الأخلاق مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية**، ط1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 2000.
15. عابد الجابري، **العقل الأخلاقي العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثقافة العربية**، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2001.
16. عبد الرحمان بن خلدون، **المقدمة**، تحقيق عبد السلام الشدادي، ط1، بيت الفنون والعلوم والآداب، الدار البيضاء، 2005.
17. محمد سبيلا، **مدارات الحداثة**، ط1، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، 2009.
18. محمد عابد، الجابري، **التراث والحداثة دراسات ومناقشات**، ط1، مركز الدراسات الوحدة العربية، بيروت، 1991.
19. محي الدين بن العربي، **الفتوحات المكية**، تحقيق عثمان يحي، مراجعة إبراهيم مذكور، ج1، ج2، ج3، ج4، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1974.
20. محي الدين بن العربي، **تهذيب الأخلاق**، تحقيق عبد الرحمان حسن محمود، ط1، عالم الفكر، القاهرة، 1986.
21. محي الدين بن العربي، **رسالة كنّه ما لابد من المريد منه**، مراجعة وتعليق حسن محمود، ط1، عالم الفكر، القاهرة، 1987.
22. محي الدين بن العربي، **رسالة لا يعول عليه**، ط1، جمعية دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد الدكن، 1948.
23. محي الدين بن العربي، **رسائل بن عربي**، تحقيق وتقديم سعيد عبد الفتاح، ج2، مؤسسة الانتشار العربي, بيروت، 2006.

الحداثة العربية إشكالية مركبة،

إضاءات حول المشروع الفكري لجورج طرابيشي

الدكتور زيتوني خالد- جامعة وهران

إن عرضا للمشروع الفكري لجورج طرابيشي، أو فولتير العرب كما يحلـوا للـبعض أن يطلق عليه، لهو عرض وتفكير معـه في الإشـكالات المطروحـة عـلى صـعيد الفكـر العربي المعاصر عموما منذ عصر النهضة إلى الآن؛ فالإشكالات التـي طرحهـا طـرابيشي هي ذاتها التي طرحها مفكري عصر النهضة على غرار جمال الدين الأفغـاني ومحمـد عبده وسلامة موسى ومالك بن نبي، والتي ما فتئ يعيد طرحهـا مفكـرين معـاصرين على غرار محمـد عابـد الجـابري وحسـن حنفـي وطـه عبـد الـرحمان وغـيرهم مـن أصحاب المشاريع الفكرية الذين شغلتهم نفس الهمـوم والقضـايا، حيـث حـاول كـل واحد من هؤلاء المثقفين بطريقة أو بأخرى إعادة صياغة سؤال النهضة: لمـاذا تأخرنـا وتقدم غيرنا؟ فسؤال الحداثة هو سؤال عـن أسـباب التخلّـف وسـبل اللّحـاق بركـب الحضـارة؛ وإن كـان هنـاك اخـتلاف جـوهري في النظـر إلى تلـك المشـكلات وطـرق التعـاطي معهـا، فـيمكن ردّه مبـدئيا إلى إيديولوجيـة كـل مفكـر، وتكوينـه المعـرفي والفكري، والبيئة الثقافية التي ينتمـي لهـا؛ لهـذا يجـدر بنـا قبـل التطـرق إلى أفكـار جورج طرابيش أن ننوّه إلى بعض المحطّـات المهمّـة في حياتـه التـي ولاشـك كـان لهـا تأثيرها الحاسم في كيفية مقاربته وتصوّره للإشكالية الحداثة.

بالإضافة إلى تنقّله بين الدول والأمصار اشـتغل جـورج طـرابيشي كمـدير لإذاعـة دمشـق ورئـيس تحريـر مجلـة دراسـات العربيـة ومحـرّر رئـيسي لمجلـة الوحـدة

وترجمة الكثير من الكتب في الفلسفة والأدب وعلم النفس، الأمر الذي مكّنه من التعرف على أحوال المجتمعات والثقافات واكسبه في ذات الوقت إطلاعا واسعا ووعيا بالواقع العربي ومشكلاته، وعيا سمح له بتقديم رؤية شاملة عن هذا الواقع وأزماته وسبل النهوض به، وهذا قد يشكّل حافزا ومبرّرا لنا اليوم لقراءة وفهم الواقع العربي المأزوم على ضوء أفكار جورج طرابيشي، فقد أكدت فعلا السنوات التي تلت وفاته صدقية تنبؤاته ودقة تشخيصه لأمراض المجتمع، فقد صرّح مرة في أحد كتبه إن الديمقراطية إذا زرعت في غير تربتها لن تكون إلا نبتة سامّة أو تكون مجرد ناقل لأمراض المجتمع على السطح[1]؛ وهو ما حدث فعلا بعد تفجّر أحداث الربيع العربي وانهيار الأنظمة البوليسية والديكتاتوريات القومية، حيث تحوّلت المجتمعات العربية إلى مجتمعات طائفية متقاتلة، وظهرت الفوضى في كل مكان رغم بعض آليات ومظاهر الديمقراطية، ممّا يؤكد قطعا بما لا يدع مجالا للشك أن الديمقراطية لن تكون نظاما حكم ما لم تصبح نظاما وثقافة للمجتمع كمجتمع كما أكد جورج بالفعل، ومن ثم لم يكن هم جورج طرابيشي هو هوية النظام السياسي الذي يسمح بممارسة ديمقراطية وتحقيق التعايش في مجتمع متنوع، أو النظام الذي يكفل حرية الرأي والتعبير بقدر ما اهتم بتهيئة والتأسيس للبيئة الثقافية التي تسمح بوجود مثل هذا النظام؛ فالمشكلة ليست مشكلة نظام سياسي أو دستور بل مشكلة ثقافة وقيم ينبغي التأسيس لها في المجتمع العربي بكل الوسائل الممكنة تربوية وفكرية وإعلامية.

(1) جورج طرابيشي، هرطقات عن الديمقراطية والعلمانية والحداثة والممانعة العربية، ط1، دار الساقي، بيروت، 2006، ص11.

إن السؤال الجوهري الذي أطّر فكر جورج طرابيشي وشكّل محور تفكيره، وكان يوجّهه في كل الاتجاهات (ترجمة، علم النفس، أدب، فلسفة، الخ...) هو كيف نؤسّس لنظام ديمقراطي علماني كسبيل وحيد لولوج الحداثة في مجتمع يحكمه ويؤطّره (تفكيرا وسلوكا) الموروث الديني الثقافي؟ ويمكن أن نضع تحت هذا الإستشكال مجموعة من الأسئلة التي تشكل الإجابة عنها المعالم الأساسية للمشروع الفكري لجورج طرابيشي:

إذا كان ولوج الحداثة مشروطا بالعلمنة على اعتبار أن الحداثة ثمرة من ثمرات العلمانية كيف يمكن التأصيل لها في الثقافة الإسلامية، خصوصا إذا كان الإسلام بنصوص قطعية يتعارض مع مبدئها في فصل الدين عن الدولة؟ كيف يمكن توطين العلمانية وإقرارها كآلية سياسية في مجتمع يسيطر عليه الموروث الديني؟ هل يمكن تحقيق الديمقراطية بدون علمانية في مجتمع طائفي؟ إذا كانت العلمانية والديمقراطية مسألة ثقافية وتربية بيداغوجية تتعلق في النهاية بالأذهان والثقافة المجتمعية، فكيف نؤسس لثقافة عقلانية تهيّئ البيئة لممارسة ديمقراطية وعقلانية حقيقية؟

1- الحداثة، المعنى والدلالة لدى جورج طرابيشي:

لاشك أن جورج طرابيشي لم يكن يتخذ من الحداثة شعار سياسيا، أو عنوانا فكريا دون مضمون ورؤية واضحة المعالم عن معناها ودلالتها، بل كان ينظر ويدعو إليها كمشروع مجتمعي متكامل، بدليل أنه انتقد تلك النظرة التجزيئية التي تحاول أن تنتقي من مكتسبات الحداثة بعض إنجازاتها كالديمقراطية والعلمانية، وتقفز على صيرورة وتاريخية هذا المشروع والشروط التي أسّست له في المجتمعات الأوروبية؛ لكن هذا لا يعفينا مع ذلك عن مهمة استقراء هذا المفهوم

واستيضاح دلالته عند جورج طرابيشي خاصة أن الوعي بهذا المفهوم يختلف من مفكر لآخر[1]، مما يجعله في كثير من الأحيان مفهوما ملتبسا ومشروع غير واضح المعالم، لهذا لابد منطقيا ومنهجيا على الأقل أن نسأل عن دلالة هذا المفهوم عند جورج كيما نفهم مشروعه الفكري ككل، فكل ما كتب هذا الأخير يمكن إدراجها ضمن كتاب واحد هو كتاب الحداثة، فقد حملها كهم ورهان للخروج من حالة التخلف الحضاري الذي تعيشه المجتمعات العربية قاطبة بدون استثناء.

لكن هذا لا يعني أن هناك تعريفا واضحا ومحددا لمفهوم الحداثة عند جورج طرابيشي، فهذا الأخير لا يقدم معنى للحداثة على نحو واضح ليس تقصيرا أو تغافلا منه، وإنما لأن هذا المفهوم ذاته غير قابل للتحديد أصلا، فهذا المفهوم لديه مدلول عملي كمسار لثورة شاملة في مختلف المجالات، ينتج عنها تغيير في بنية المجتمع وثقافته، فهي إذاك وضع تبلغه مجتمعات بعينها خلال مسارها التاريخي، لهذا نجد طرابيشي يشير إلى الحداثة كمجموعة من السمات التي تكتسبها مجتمعات معينة وتنعكس على وضعها الاجتماعي والسياسي، وبالتالي الحداثة مفهوم شامل يحمل عنده دلالة تاريخية وفكرية تشير إلى ذلك المسار التاريخي والثوري للمجتمعات الأوروبية الذي ينبغي العودة إليه لفهمه واستيعابه[2].

يشير جورج طرابيشي إلى أن الحداثة ارتبطت بأوروبا مثلما ترتبط أوروبا الآن بالحداثة، فالأخيرة هي صناعة أوروبا وأوروبا صارت إلى ما صارت إليه بفضل

---

(1) عبد الرحمن اليعقوبي، الحداثة الفكرية في التأليف الفلسفي العربي المعاصر محمد أركون- عابد الجابري- هشام جعيط، مراجعات في الفكر المعاصر، مركز نماء للبحوث والدراسات، بيروت لبنان، ط1، 2012، ص191.

(2) جورج طرابيشي، هرطقات عن الديمقراطية والعلمانية والحداثة والممانعة العربية ، مصدر سابق، ص ص188 و203.

الحداثة، فالحداثة هي ثمرة قطيعة تاريخية قامت بها أوروبا عن دينها وثقافتها تخلت على إثرها أوروبا بفضل العلم وانجازاته بطريقة متدرجة ومتفاوتة بين أقطارها عن قيم الكنيسة التي تراجعت سلطتها على كل مناحي الحياة، وتهافت منظورها للإنسان والكون لصالح العلم الذي سيغزو كل مناحي الحياة فهما وتفسيرا وتنظيما إلى أن ترسّخت ثقافة العلم والعقل، وتقرّر فصل الكنيسة عن السياسة نهائيا في أواسط القرن الثامن عشر[1].

بدأت الحداثة كحركة إصلاحية دينية وثورة عقلية فلسفية وعلمية شاملة عندما أحسّ الإنسان بقيمته كإنسان، وأيقن بقدرته على إدراك الأشياء وفهم الكون وتفسيره بالعقل باعتباره مجموعة من الظواهر تخضع لعوامل وأسباب ثابتة قابلة للفهم والتفسير، فإندفع في ثقة بروح نقدية شكاكة يعيد النظر في معارفه وعقائده الموروثة، أسس على إثرها معارف وعلوم جديدة على أساس عقلي خالص وكسر احتكار الكنيسة للمعرفة والحقيقة، ففقدت بذلك هذه الأخيرة سلطتها على العقول، ومن ثم سلطتها على المجتمع، ولم تعد إذ ذاك المعتقدات الدينية والسلطة الرمزية للكنيسة هي التي تؤطر الحياة الاجتماعية. لقد قادت الثورة العلمية والثورة الصناعة إلى انقلاب في وعي المجتمع وثقافته نرى الآن أثره في المنجزات السياسية والثقافية والاقتصادية والعلمية في المجتمعات الأوروبية[2].

الحداثة إذن هي مكسب من مكاسب الحضارة الغربية، وأرقى مرحلة من مراحل تطور الحضارة الإنسانية، وهي السبيل الوحيد للشعوب العربية للتقدم

(1) جورج طرابيشي، هرطقات عن الديمقراطية والعلمانية والحداثة والممانعة العربية،مصدر سابق، ص188.
(2) المصدر نفسه، ص ص195، 198.

والتطوّر، وبالتالي هي ضرورة وليست خيار لنـا أن نقبلـه أو نصـدّ عنـه[1]. ومـن هنـا نفهم لماذا لم يتطرق جورج طـرابيشي إلى البحـث في هويـة الحداثـة التـي ينبغـي أن نتبناها ونسعى إليها على غرار طه عبد الرحمان وحسن حنفي... الخ، اللذين تكلموا عن حداثة عربية وأخرى إسلامية؛ إن عـدم طـرح طـرابيشي لسـؤال هويـة الحداثـة وطبيعتها وتجاوزه لمسألة نقد الحداثة الغربية يعني أنه كان يعتقد أن هناك معنـى واحد للحداثـة أخـذ صـفته النهائيـة في أوروبـا التـي يجـب أن نسـتوعبها ونتخـذها كنموذج دون عقدة نرجسية أو كبرياء طفولي، وهـذا أمـر مـبرر ومنطقـي جـدا فـما عاشته أوروبا قبل تفتّحها على نور الحداثة نعيشه اليوم، ولا سـبيل للخـروج منـه إلا بالسير في ركب الحداثة لتقليص الفجوة التي تفصـلنا عـن الحضـارة والأمـم الأخـرى، يقول جورج طـرابيشي إننـا بحاجـة اليـوم إلى الآخـر لـنرى أنفسـنا ونعـرف حقيقتنـا ووضعنا وأوروبا هي بمثابة المرآة التي نرى فيهـا أنفسـنا، ونعـي مـن خلالهـا شرطنـا التاريخي لنجاوزه كما كنا في يوم ما مرآتها، وسبب في إقلاعها ومجاوزة شرطها[2].

2- مأزق الدمقرطة والحاجة إلى العلمنة:

إشـكالية الديمقراطيـة كانـت ولا تـزال موضـوعا مركزيـا للنخـب الثقافيـة والسياسية في الوطن العربي، لكنها لا تعدوا أن تكون شعارا فكريا أو عنوانا حزبيـا يرفـع، فهـؤلاء عـلى اخـتلافهم ينظـرون إلى الديمقراطيـة « كإيديولوجيـة خلاصـية جديدة للالتحاق بالحداثة بدون التأمل في عمق الهوّة التي تفصلهم عن النمـوذج

---

(1) عبد الرحمن اليعقوبي، الحداثة الفكرية، مرجع سابق، ص191.

(2) جورج طرابيشي، هرطقات عن الديمقراطية والعلمانية والحداثة والممانعة العربية، مصدر سابق، ص203.

الغربي الديمقراطي الحداثي »[1]، ودون تأمل الإشكالات التي ترتبط بها كمفهوم والإشكاليات التي تعترض تحقيقها كممارسة؛ على العكس من ذلك يؤكّد جورج طرابيشي أن الديمقراطية كثقافة وممارسة في الغرب هي تتويج لسيرورة من النضال والمثاقفة وثمرة لتطور القيم والذهنيات في المجتمع الأوروبي، لهذا ينبّه إلى أنها قد تكون سببا في بلوغ الأنظمة الشمولية للسلطة، إذا لم تكن نتاج سيرورة اجتماعية وأسقطت من فوق كمجرد آلية انتخابية[2].

الديمقراطية إشكالية ثقافية وتربوية أكثر منها إشكالية سياسية نحتاج كما يقول جورج طرابيشي إذا ما أردنا لهذه النبتة أن تنموا وتزدهر في تربتنا أن نهيئ لها التربة بالاشتغال على الأنفس والذهنيات وتربية المجتمعات عن طريق المثاقفة، ولا ينبغي بأي حال من الأحوال ومهما كان إحساسنا بالتخلف الحضاري مرا وقاسيا على كبريائنا العربي النرجسي أن نقفز على المراحل، لأن الديمقراطية ذاتها وإن كانت شرطا من شروط الولوج إلى الحداثة والنهوض، فهي الأخرى مشروطة لا ينبغي أن ننظر لها كعصى موسى التي سنشقّ بها التخلف لنجد أنفسنا على ضفاف التقدم والرقي[3].

في سياق النظر إلى الشروط اللازمة لنشأة الديمقراطية وأسباب غياب الممارسة الديمقراطية وثقافتها على المستوى السياسي والاجتماعي يرى جورج أنه لابد من رد الاعتبار إلى البورجوازية باعتبارها الحامل الاجتماعي لإيديولوجيا الديمقراطية، « فرغم الأصول اليونانية للاسم وبعض آليات الممارسة، فإن

(1) جورج طرابيشي، هرطقات عن الديمقراطية والعلمانية والحداثة والممانعة العربية، مصدر سابق، ص ص9-10.
(2) المصدر نفسه، ص ص10-12.
(3) المصدر نفسه، ص10-11.

الديمقراطية نعني حصرا الديمقراطية التمثيلية هي من اختراع الحداثة، ومـن اخـتراع الطبقة الصانعة للحداثـة أي البورجوازيـة. وبـدون أن نـدّعي إجـراء حصر للتجـارب التاريخيـة، نسـتطيع أن نقـول في شـبه يقـين أن الديمقراطيـة، وان لم تتواجـد حيـثما تواجدت البورجوازية، فإنّها تغيب حيثما غابت »[1]؛ وبالتالي فان غيـاب الديمقراطيـة في المجتمعات العربية إنّما يرجـع إلى اختفـاء أو تراجـع البورجوازيـة غـداة اسـتقلال الدول العربية بسبب الانقلابات والثورات القومجية اليسـارية التـي اجتاحـت هـذه الدول، والتي تم بموجبها القضاء على البورجوازيـة ووأد الديمقراطيـة الفتيّـة بسـبب دعاوي إيديولوجية ضيّقة يعتبرها جورج من بقايا الإقطاعية الاسـتعمارية. والنتيجـة الآن أن كافة المجتمعات العربية تحت نـير أنظمـة شـمولية سـلطوية، ولـيس هنـاك بديل شعبي لها سـوى الحركـات والأحـزاب الأصـولية، التـي نمـت في عمـق المجتمـع وتمددت فيه حتى صارت تحتل مساحة واسعة في ثقافته ومؤسساته[2].

بنـاءا عـلى ذلـك وعـلى عكـس بعـض الآراء الشـعبوية التـي تختـزل مـأزق الديمقراطية في استئثار الدولة بالسلطة يرى طرابيشي أن الوضع اللاديمقراطي الـذي نعيشه اليوم سببه اجتماعي بالدرجة الأولى، وليس حكوميا سلطويا فقط؛ « صحيح أن الدولة تسلطية في كثير من الأحيان على الصورة التي أقرها هوبز، لكـن النظريـة الديمقراطية أوجدت الآليات لكبح زمام هذا النـزوع السـلطوي للدولـة مـن خـلال مبدأ فصل السـلطات ودولـة القـانون وحقـوق الإنسـان »[3]؛ علينـا أولا أن نتشـبّع بقيم وثقافـة الديمقراطيـة كمحكـومين حينـذاك يحـق لنـا أن نطالـب بهـا كنظـام

---

(1) جورج طرابيشي، هرطقات عن الديمقراطية والعلمانية والحداثة والممانعـة العربيـة، مصـدر سابق، ص12.
(2) المصدر نفسه، ص ص12-13.
(3) المصدر نفسه، ص14.

سياسي؛ إنه من الحمق والغباء أن نطالب بانتخابات حـرّة ولا نقبـل في الوقـت ذاتـه رأيا حرا؛ لهذا يشدّد طرابيشي أنه لا يمكن أن تصبح الديمقراطية نظامـا سياسـيا مـا لم تصبح نظاما اجتماعيا بين المحكـومين، ونحـن مـع الأسـف بعيـدين تمامـا عـن هـذه الثقافة خاصة في ظل الأمية المنتشرة في الأقطار العربيـة وصـعود التيـارات الإسـلامية الأصولية[1].

إن مـن أبـرز الأمـراض التـي تعيـق الممارسـة الديمقراطيـة وتعرقـل آليتهـا هـي الطائفية، ففي مجتمع طائفي مثل المجتمعات العربية، الخلفية الطائفية تطغى على الآليات الديمقراطية والطابع المدني لمؤسساتها، فـالحزب مـثلا يسـتمد شـعبيته التـي تبقى ثابتة من هذه الخلفية الهوياتية للحزب، التي تـتحكم في التمثيـل. والتـي نـتج عنها أنـه لا تمثيـل للأقبـاط في برلمـان مصر ولا شـيعي في برلمانـات الخليجيـة. إنـه لا مشكل مع هذه الطوائف إذا ما حاولت تديين الحياة العامة لا يرى طرابيشي بأسا في ذلك مادام يتم في إطار ديمقراطي سلمي بدون عنف أو إكراه، لكـن هـذه الطوائـف تشبه اللوبيات في ممارساتها، وهي غالبا تنتهك مبدأ أساسيا من مبـادئ الديمقراطيـة وهو حرية الفكر والاعتقاد؛ فهذه اللوبيات لديها سلاح التكفير كسـلاح نـاجز ومـاض في خصومها تستعمله بكل ما يحمله من عنف معنوي بالإضافة إلى ما لها مـن نفـوذ في المؤسسات الوطنيـة لإعـدام الفكـر، والـتخلص مـن خصـومها مـن أصـحاب الـرأي والفكر المخالف؛ كما حدث مع المفكران حامد أبو زيد وسيد القمنـي. وهكـذا تجـد حرية الفكر والاعتقاد محاصرة في الأوطان العربية تحت مطرقـة الحكومـة وسـندان اللوبيات الدينية[2].

---

(1) جورج طرابيشي، هرطقات عن الديمقراطية والعلمانية والحداثة والممانعـة العربيـة، مصـدر سابق، ص ص15، 18.
(2) المصدر نفسه، ص ص15، 17.

يتساءل طرابيشي في الأخير عن كيفية تسوية ودمقرطة العلاقات بين طوائف إسلامية متكارهة في ظل تغييب العلمانية؟ هل هناك دواء للطائفية غير العلمانية؟ ويجيب على الفور انه قطعا لا يمكن إقامة نظام ديمقراطي في مجتمع طائفي بدون العلمانية، وأن هذه الأخيرة هي الدواء الوحيد للطائفية القاتلة وللأصولية الرجعية، وانه يستحيل أن تقوم ممارسة ديمقراطية سليمة وأن تقوم منافسة سياسية سلمية بين أحزاب طائفية، لأن كل واحد لا يرى في الآخر خصما يجب التغلب عليه بل عدو يجب قمعه واقتلاعه من جذوره، وإذا وصل إحدى الحزبين إلى السلطة سيعمد على إنهاء الآخر واستبعاده عن الساحة السياسية بالكلية[1].

3- العلمانية، مفتاح الحداثة وأساس الديمقراطية الحقّة:

في سياق الإستشكال المطروح في الساحة الفكرية والمجتمعية حول العلمانية وقدرتها على الصمود أمام الأصوليات الصاعدة وحملات التشويه التي طالتها حتى صارت كلمة مستهجنة في الأطر الإسلامية سعى جورج طرابيشي إلى رسم صورة صحيحة عنها وكشف تهافت حجج وإدعاءات من رفضوا العلمانية واستبعدوها من الساحة الثقافية والفكرية العربية، خاصة منهم الذين كانوا يحملون لواء الحداثة مثل الجابري وبرهان غليون وحسن حنفي وغيرهم، في جهل أو تجاهل أن مأثرة الحداثة التي يدعونها ويسعون إليها إنما هي ثمرة العلمنة كصيرورة ثقافية وفكرية وعلمية[2].

يرى جورج طرابيشي أن الحداثة مشروع متكامل لا ينبغي أن ننظر له نظرة تجزيئية كسوبر ماركت ننتقي منها ما يوائمنا ونحاول إسقاطه بشكل عمودي على

(1) جورج طرابيشي، <u>هرطقات 2، عن العلمانية إشكالية إسلامية- إسلامية</u>، دار الساقي، بيروت لبنان، ط1، 2008، ص ص90، 91.
(2) المصدر نفسه، ص97.

مجتمعاتنا؛ لقد حاول بعض المفكرين (الحداثيين) انطلاقا من منطق تجزيئي ورؤية ضيّقة للحداثة جهلا أو تجاهلا لسيرورة الحداثة ومنطق نشوئها وتطورها أن يستبعدوا العلمانية بحجة أنها مصطلح غربي له دلالة معينة ارتبط ظهوره تاريخيا بملابسات معينة وظروف أوجدته في الغرب المسيحي بعد صراع طويل ومرير بين الكنيسة والسلطة السياسية، وأن من يدعوا إليها هم فقط فئة قليلة من نصارى الشرق يريدون من خلالها المساواة أمام القانون والتمتع بحقوق المواطنة كاملة في نظام سياسي غير طائفي، أو يتدثرون بذلك لاستبعاد الإسلام وإقصائه نهائيا عن حياة الناس وإلا ليس هناك ضرورة أو حاجة سياسية لذلك[1].

ردا على ذلك يشير طرابيشي إلى مغالطة أساسية يقع فيها الكثير ممن يرفضون العلمانية ويستندون إليها في استبعادها، فقد عرّف الجابري مثلا العلمانية بأنها فصل الكنيسة عن الدولة وأن الإسلام ليس كنيسة، وبالتالي لا حاجة لنا بالعلمانية وهذه مغالطة مزدوجة يقع فيها الجابري، فالعلمانية ليست فصل الكنيسة عن الدولة بل فصل الدين عن الدولة، وهو التعريف الذي يريد أن يلتفّ عليه الجابري لاستبعاد العلمانية. أما بخصوص إن كان الإسلام كنيسة يشبه المسيحية ففي هذا الصدد يقول طرابيشي أنه حقيقة الإسلام ليس فيه كنيسة لكنه يشبه المسيحية فيه رجال دين الذين وظيفتهم القيام على شؤون الدين وصحيح أنهم ليسوا وسطاء بين الإنسان وربه إلا أنهم مع ذلك وسطاء بمعنى ما بين الفرد المسلم وأمور دينه[2]. أما من يرفض العلمانية بحجة أن الإسلام "دين ودولة" من أنصار الإسلام السياسي الذين حملوا هذا الشعار ودعوا إلى إقامة دولة ثيوقراطية، فهؤلاء كذلك

---

(1) جورج طرابيشي، هرطقات عن الديمقراطية والعلمانية والحداثة والممانعة العربية، مصدر سابق، ص ص9، 11.

(2) جورج طرابيشي، هرطقات، مصدر سابق، ص67.

حسب جورج يسيئون فهم الإسلام أو يحاولون عمدا توظيفه إيـديولوجيا لصـالحهم، وإلا فإنّنا لا نجد في القرآن كلمة دولة إطلاقا وعندما ترد في السنة نجـدها تـدل عـلى ذلك الفصل العلماني بين السلطة الدينية الروحية والسلطة الزمنية ويشـير طـرابيشي إلى بعض الأحاديث التي تماثل المقولة الإنجيليـة التـي صـارت مرجعيـة للفصـل بـين الدين والدولة في الثقافة المسيحية وهي أعطوا مـا لقـيصر لقـيصر وأعطـوا مـا لـلـه لـلـه ومن ذلك حديث(*) تأبير النخل[1].

يشير الحديث السالف الذكر (على الأقـل كـما فهمـه طـرابيشي) إلى أن الحكـم وأساليبه شئنا من شؤون الـدنيا، لنـا أن نجتهـد فيـه بالشـكل الـذي يجعـل تنظـيم شؤوننا أفضل، ويتخذ منه دليلا على تمييز الإسلام بين شؤون الدنيا وشـؤون الآخـرة، ويجتهد في إيجاد الشواهد التي تثبت أن الإسلام دين علـماني في الأصـل، وأن بـذور العلمانية موجودة في الإسلام نصا وتاريخا، فقط علينا إيجادها كـما وجـدتها أوروبـا بعد تطبيق العلمانية نصا مرجعيا للعلمانية بعد قرون على إقرارها هناك[2]. الفـرق بين الإسلام والمسيحية يكمن في التجربة التاريخية للديانتين، فقـد كانـت المسـيحية ديانة روحية إلى قيام الإمبراطورية الرومانية على اعتبـار دينـي في عهـد الإمبراطـور

(*) قدم رسول الـلـه صلى الـلـه عليـه وسـلم المدينـة وهـم يـأبرون النخـل أي وأهلها يـأبرون النخل، و(أبر) الزرع يأبره بضم الباء وكسرهـا أبـرا وإبـارا لقحـه وأصـلحه، وأبـره بالتشـديد مبالغة وتكثير، أي يلقحون أعـذاق إنـاث النخـل بطلـع ذكورهـا، فقـال عليـه السـلام، « مـا تصنعون؟ » فقالوا شيئا كنا نصنعه في الجاهلية، فقال: « لعلكم لو لم تصنعوه لكـان خـيرا »، فتركوه، فنفضت النخل يقال نفضت الشجرة حملها إذا ألقته من آفة بهـا. والمعنـى نفضـت زهرها بدون أن يستحيل بلحا، فلم تثمر فذكر له ذلك أي فبلغه هذا الخبر، فقال: « إنما أنـا بشر، إذا أخبرتكم بشيء من أمر دينكم فخذوا بـه، وإذا أخـبرتكم بشيء مـن رأيـي فإنمـا أنـا بشر». وفي رواية عن عائشة رضي الـلـه عنها: « إذا أخبرتكم بشيء من أمر ديـنكم فإنمـا هـو بوحي، وإذا أخبرتكم بشيء من أمر دنياكم فإنما أنا بشر، وأنتم أعلم بأمور دنياكم ».

(1) جورج طرابيشي، هرطقات، المصدر السابق، ص ص20، 21.

(2) جورج طرابيشي، هرطقات، مصدر سابق، ص34.

قسطنطين 325م على عكس الإسلام الذي لم يقم كديانة روحية إلا ثلاثة عشر سنة أي قبل هجرة الرسول محمد إلى المدينة وإرسائه معالم الدولة؛ إذن القرآن عبر في مرحلته المكية عن هذا التمايز بين المنحنى الديني الروحي وأمور الحكم الدنيوية. وبعد وفاة الرسول حدثت نوع من المفارقة العجيبة فرغم دمج المسلمين بين الدين والسياسة وخلطهم بينهما من خلال توظيف الدين سياسيا وتغليف أمور السياسة بالدين وتبرير كل شيء دينيا إلا أن طرابيشي يلمح اتجاها علمانيا في أمور الحكم والرياسة بدأت بوادره منذ السقيفة التي تحولت على إثرها مؤسسة الخلافة من مؤسسة دينية إلى مؤسسة سياسية محضة سيتم منذ تلك اللحظة التأسيس لممارسة السياسة كشيء دنيوي مدنس فيه الخطط والدهاء وسيقام تمييز وفصل بين الديني والسياسي، ويكتمل هذا المسار عند معاوية ابن أبي صفيان الذي حوّل الخلافة إلى ملك عضوض. ثم يورد جورج طرابيشي عشرات الشواهد التاريخية ليثبت لنا أن العلمانية ليست غريبة عن الإسلام وإنما كانت موجودة طوال تاريخه، فأنظمة الحكم كانت منفصلة عن الدين وإن كانت تتلبسه وتتوشحه كغطاء لتبرير سلطتها وإضفاء شرعية على نفسها فرفضها الآن (العلمانية) لا معنى له خاصة إذا كان هذا الرفض باسم ذلك التاريخ[1].

غير بعيد عن هذا الجانب التاريخي يرى طرابيشي أن العلمانية ليست مرتبطة بأوروبا وبالمسيحية بل نحن أحوج ما نكون إليها اليوم ليست فقط من أجل تحرير الدين من قبضة السياسة والتوظيف السياسي له، ولكن بالأحرى كآلية لإنهاء الصراع الطائفي بين السنة والشيعة الذي طبع التاريخ الإسلامي ككل الذي يقابله الصراع الكاثوليكي البروتستانتي في المسيحية الذي كان في جوهره صراع على

(1) جورج طرابيشي، هرطقات، مصدر سابق، ص ص21. 33.

السلطة والذي لم يتوقف إلا بتحييد الدين عن السياسية الأمر نفسه يجب القيام به وهو قيام الدولة بذاتها بمنأى عن الدين والتجاذبات الطائفية والصراع بين الطوائف الإسلامية، إذ لا سبيل لدمقرطة العلاقات بين الفئات اجتماعية متكارهة قائمة على أساس ديني إلا بالعلمانية[1].

إذن العلمانية كفصل للدين عن الدولة معناها فصل السلطة الدينية عن السياسة ومنع تعدي السلطة السياسية عن الدين؛ بمقتضاها تتخذ الدولة موقفا حياديا إزاء الدين وتحمي حرية الأفراد في اعتناق الأديان وتحارب الإكراه والجبر على اعتناق ديانة أو معتقد. نفس الشيء بالنسبة للإسلام العلمانية لا تتجاهل بعده الاجتماعي ولا ترمي إلى تقليص هذا الدور بل تضعه في إطاره الصحيح، وبالتالي تضمن أن يمارس الإسلام نشاطه وفعاليته الاجتماعية ويكون له تأثيره في حياة الناس دون أن يكون له دخل مباشر في التنظيم السياسي وهكذا يكتسب الدين في ظل الدولة العلمانية بعده الروحي ويتخلص من التوظيف السياسي الذي هو في الواقع تشويه للبعد الأول وتقليصا له[2].

أما بالنسبة لعلمنة الدولة وتحقيق العلمنة على مستوى التنظيم والممارسة السياسية داخل مؤسسات الدولة فيؤكّد طرابيشي على ضرورة علمنة المجتمع وإشاعة هذه الثقافة في عمق الأفراد، حتى يصبحوا واعين بها، لكنه يؤكد في ذات الوقت أن العلمانية مسالة سياسية محضة أي أن الدولة تبادر إلى فرضها كآلية سياسية فمن طبيعة الدين كإيديولوجيا شمولية أن يرفض مغادرة قواعد سيطرته ويأبى أن يتخلى عن سلطته، وإن كان الأمر مختلف نسبيا بالنسبة للإسلام، فليس هذا الأخير

(1) جورج طرابيشي، هرطقات 2، المصدر السابق، ص ص89، 90.
(2) المصدر نفسه، ص ص213، 214.

هو الذي يتعارض مع العلمانية كما أسلفنا، ولكن الدولة هي التي تعطّل لأنها بحاجة حسب طرابيشي للدين كي تؤكّد مشروعيتها وتفرض سلطانها[1].

يميّز طرابيشي بين العلمانية كسيرورة تاريخية وحضارية، وبين العلمانية كآلية قانونية لهذا يعود في مناسبة أخرى ليؤكد على ضرورة أن يتزامن تعلمن الدولة مع تعلمن المجتمع، ويعترف أن هناك معوقات جمّة في طرق العولمة ابتداء من المدرسة الخلية الأولى في تديين الثقافة وإنتاج الأصولية وإعادة إنتاجها[2]. وهذا بحد ذاته مشكل فالحداثة بكل ما تحمله من مظاهرها وثمراتها (الديمقراطية، العلمانية، العقلانية) كلها مرتبطة بشكل علائقي بعضها ببعض، العلمانية حتمية وشرط لابد منه مهما تطلب الأمر من وقت لأنها السبيل الوحيد للحداثة التي هي محصلة التعلمن ولا تنتج الديمقراطية إلا في تربة علمانية، وهذه الأخيرة تكون نتيجة مسار شامل نحو التحديث يبدأ من الأسرة إلى أن تصبح مادة أساسية في دستور الأمة، « مع كل ما يترتب عن ذلك من تعديل لمواد القانون المتعارضة والمبدأ العلماني »، وهذه الأخيرة لا يمكن أن تنجح في العالم العربي إلا بتغيير يمس بنية وآلية تفكير صندوق الرأس أي العقل، بهذا يمكن أن نعبّد الطريق نحو الحداثة بشقيها العقلانية والديمقراطية[3].

4- إشكالية العقلانية العربية وتأسيس الوعي النقدي:

كان جورج طرابيشي يدرك تمام الإدراك منذ البداية المسائل المتداخلة والمركبة لإشكالية الحداثة، وأنه لا يمكن أن نشق الطريق نحو الحداثة ونحقق

(**1**) جورج طرابيشي، هرطقات، المصدر السابق، ص ص212، 213.

(**2**) المصدر نفسه، ص ص109، 112.

(**3**) المصدر نفسه، ص ص95، 96.

أهم إنجازاتها إلا بإحداث ثورة على مستوى الفكر والثقافة ومنظومة القيم بتغيير يمس بنية العقل وآليات تفكيره. لقد أشار طرابيشي دونما مواربة إلى أن هناك كثير من الأمور في تراثنا العربي وثقافتنا الإسلامية تتعارض مع الديمقراطية ومبادئها والعلمانية وأسسها التي تقوم عليها مثل فصل الدين عن الدولة والتشريع ومبدأ المساواة بين الجنسين وحرية الاعتقاد والفكر والجنس[1]، وأنه لا يمكن إزالة هذا التعارض إلا بقطيعة معرفية نقوم بها مع التراث، ويعني بها تحليل النصوص التراثية وفهمها في سياقها والكشف عن تاريخيتها، ثم إعادة تأويل هذه النصوص وفق مقتضيات الحاضر ومتطلبات المستقبل.

القطيعة لا تعني إهمال التراث وتلافيه لأنه شيء عابر للتاريخ، له حضوره المؤسّس لوعينا ولا وعيا، وهو جزء من بينة تكوين العقل والشخصية العربية، فهو بالتالي ما يحدد نمط تفكيرنا وفعلنا في التاريخ؛ لهذا يجب إعادة قراءته وفق منظور جديد يتعلق بالعصر ومتطلبات التحديث ومواجهة التأويلات الأصولية له وتقديم قراءة وإفهام أخرى للنص نفسه لكي يصير النص حافزا وليس عائقا أمام مشروع التحديث الذي تقوده الأنتلجنسيا العربية، يجب أن نقفز على بعض الأحكام الجزئية وننظر في الحكمة والغايات الربانية القصوى للنص لكي ينفتح النص على تأويلات أوسع وأشمل ويكون راهنا للزمن الحاضر ومتغيّراته. يرى جورج طرابيشي أن الإسلام ذاته لا يتضاد مع الحداثة والعلمنة، الذي يتعارض معها بالفعل هو ذلك اللاّهوت الذي تشكّل حول النص التأسيسي، ومن ذلك الآيات القرآنية التي ورد فيها مصطلح "الحاكمية" مثل « إن الحكم إلا لله »، « ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون » وغيرها من الآيات التي إستند

(1) المصدر نفسه، ص ص91، 94.

إليها المودودي وحسن البنا وسيد قطب ليجعلوا من القرآن دستورا سياسيا ويطالبوا بحاكمية الله. يرى طرابيشي أن هذا الإدعاء تأويل إيديولوجي للنص القرآني غير مطابق له، كون مصطلح الحاكمية في جل الآيات التي ورد فيها في القرآن الكريم لا يرد بالمعنى السياسي الذي حمّل عليه، وإنما يأتي بمعنى أمر الله وقضاؤه ومشيئته في الكون والعباد(1).

لا يمكن إزالة التعارض بين الحداثة والإسلام، وفتح الباب المسدود لدخول الحداثة بكل ما تقتضيه من علمانية الدولة، إلا بإعادة قراءة النص الديني ونقد اللاهوت الإسلامي ومنازعة الأصوليين في فهمهم وتأويله وفق هذه الرؤية والمنظور. لكن مع الأسف الأنتلجنسيا العربية التي يقع على عاتقها مهمة تجديد الوعي والتغيير الثقافي هي ذاتها كما يقول جورج طرابيشي مازالت تحت سطوة وسلطة الدين والسياسية(*)، ولا زال « العقل تابع للدين الذي ليس لنا ولا نملك ثقافة نقدية حقيقية العقلانية هي شرط الإبداع الفلسفي ونحن مازلنا أبعد ما نكون عن ذلك، ومبدأ العقل هو أن لا تعلو فوق سلطة العقل أي سلطة أخرى »(2).

(**1**) جورج طرابيشي، هرطقات، مصدر سابق، ص ص35، 38.

(*) أشار طرابيشي إلى الهواجس والهموم المضاعفة للمثقف العربي بين التفكير في مآسي الأمة والتفكير في مآسيه الخاصة ووضعه في المجتمع وعلاقته بالسلطة بمعناها الواسع، فكل تحدي لسلطة الرأي العام والوعي الشعبوي ومحاولة إنتاج وعي جديد تحوّل المبدع إلى مبتدع هرطوق في منظور المجتمع أو بالأحرى الأوصياء عليه وحراس عقيدته في زمن سيادة الأصوليات وارتداد العالم العربي إلى القروسطية، لكن المثقف لا يصبح بحق كذلك ولا يتحول من مجرد باحث أكاديمي بائس إلى مثقف إلا إذا اختلجته هرطقة، فالفكر لا يكون ذو قوة وفعالية وأصالة إلا إذا أنتج معرفة وثقافة جديدة تحوّل علاقة الإنسان بنفسه وبالطبيعة وتغيّر نظرته للحياة والدين والمجتمع والتاريخ... الخ. أنظر: جورج طرابيشي، هرطقات، المصدر السابق، ص7.

(**2**) جورج طرابيشي، هرطقات 2، المصدر السابق، ص ص61، 62.

الحداثة هي ثورة في مختلف المجالات وعلى كل المستويات، وهي نتاج عقل نقدي وفكر حر، لهذا لا يمكننا كعرب أن نصنع حداثة بدون أن نملك العقل لا يمكن أن نصنع حداثة مدام سيف الزندقة والتكفير مشهور على كل فكر حر. ففي كل مرحلة من مراحل التاريخ الإسلامي وجد العقل محاصرا تحت وطأة سلطة الدين وسلطة الساسة، وإذا لم نملك الشجاعة لتحرير العقل وتجاوز تلك السلطات فلن ننتج معرفة التي تدعم هذا التحرير[1]. إلى هذه الأسباب أرجع نصر حامد أبو زيد سبات العقل وتوقفه عن التفكير لكن إضافة إلى ذلك أرجع جورج سبات العقل واستقالته في فترة ما من التاريخ إلى العقل العربي ذاته إلى جنوح ونزعة ذاتية متأصّلة لهذا الأخير إلى الأسطورة والخرافة مخالفا الجابري الذي أرجع تردّي العقلانية إلى عامل خارجي يتعلق بالموروث الشرقي الغنوصي وأقام قسمته المشهورة داخل العقل العربي[2]. أما طرابيشي فلاحظ في سياق بحثه عن العوامل التي أدّت إلى أفول العقلانية أن ظهور المعجزات وتضخمها في أدبيات المسلمين سنّة وشيعة يؤكّد هذا الجنوح إلى الخرافة، وأن هناك توجه عام لدى العقل العربي إلى الخرافة وميل إلى الانحراف عن الأمور العقلانية. فقد عمد العرب تحت ضغط تشكيك اليهود والنصارة وطعنهم في نبوة نبي عربي بلا معجزات إلى إعادة تأسيس الإسلام كدين للمعجزات وأضفوا إلى محمد آلاف المعجزات، وانحرفوا به تقريبا عن صفته البشرية والإنسانية التي ذكرها عن نفسه ووصفه بها ربه[3].

(1) نصر حامد أبو زيد، الخطاب والتأويل، ط3، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 2008، ص ص131، 134.

(2) جورج طرابيشي، المعجزة أو سبات العقل في الإسلام، دار الساقي، بيروت، لبنان، 2008، ص12.

(3) جورج طرابيشي، المعجزة أو سبات العقل في الإسلام، مصدر سابق، ص171.

بناءا على ذلك دعا طرابيشي إلى ثورة كوبرنيكية وموقف عقلاني ناجز ضد منطق وأدبيات المعجزة، فهذه الأخيرة التي ترسّخت في بنية العقل قد أشاعت الوهم وغذّته، والنتيجة أننا لم نأخذ بالأسباب من خلال معرفة قوانين الطبيعة والفعل في التاريخ، بل سادت نوع من الإتكالية اعتقادا بإمكانية حدوث معجزات في الحاضر لصالح المؤمنين خاصة، والاهم من ذلك أقامت تعارض بين العقل العلمي والعقل الديني، وهذا يعني أننا بحاجة اليوم إلى ثورة عقلية أكثر من حاجتنا إلى ثورة علمية[1]. ومع ذلك استثنى طرابيشي من هذا الوضع العام الذي ساد العقل العربي المعتزلة الذين احتفى بهم باعتبارهم التيار العقلاني الوحيد في تاريخ الفكر الإسلامي الذي مجّد العقل وحاول تأسيس العقائد الإيمانية على أسس عقلية وشجعوا الترجمة وخاصة الموروث اليوناني باعتباره نابع عن نفس العقلية[2]. لقد كان عهد المأمون المعتزلي عهدا زاخرا بالإبداع والترجمة وعهدا تنويريا بامتياز، لكن هذا الانفتاح وحرية الإبداع لم تستمر طويلا حتى تم إجهاض ذلك المشروع، وتم وقف حركة الترجمة وتم تصفية المعتزلة ومعهم العقل الذي حملوا لواءه فأنهيت بذلك حركة التجديد والإبداع العقلي تحت ذريعة الابتداع والزندقة، ولم يكتفي أعداء الفكر والرأي بإيقاف الترجمة وملاحقة المعتزلة بل أجهزوا على تركتهم وما خلفوه من كتب[3]؛ وأتى فيما بعد أبو حامد الغزالي وأتمّ الترسيمة وأجهز على العقل نهائيا، فلم تقم له قائمة إلى يوم العرب هذا[4].

---

(1) المصدر نفسه، ص ص181، 182.

(2) جورج طرابيشي، هرطقات، مصدر سابق، ص ص45. 47.

(3) جورج طرابيشي، هرطقات، مصدر سابق، ص46، 47.

(4) المصدر نفسه، ص50، 51.

حسب طرابيشي لولا هذه الإنتكاسة التي تعرضّت لها الترجمة لما كان حال الأمة هو هذا، كان لابد للجذوة التي أوقدت شعلتها المعتزلة أن تنير وتنموا لتصنع حداثة عربية في عصور متقدمة قبل الآن، لكن لا ينفع التباكي على عهد ولّى فكل ما يمكن أن نفعله اليوم هو أن نحاول أن نؤسّس على الأقل لوعي نقدي ولثقافة السؤال كخطوة أولى نحو عقلانية جديدة في الثقافة العربية، وهذا ما سعى إليه جورج خلال مساره الفكري من خلال أعماله النقدية والترجمات التي قام بها، لقد آمن طرابيشي بأهمية الترجمة ودورها الإيديولوجي في اكتساب وعي ناقد وثقافة عقلية، فقام بعديد من الترجمات لأعمال منتقات بدقة استهدف من خلالها أولا تمكين القارئ العربي من الإطلاع على المنتوج العقلي الغربي ووضعه في ثقافة العالم لعله يغترف منها بعض المفاهيم والمصطلحات والأدوات المنهجية التي قد تكتسبه وعيا نقديا يجعله قادرا على قراءة ومساءلة تراثه خارج آليات التراث التي تعيد إنتاج ذاتها وتعيد إنتاج الواقع وتؤبّده. بهذه الطريقة حاول جورج طرابيشي أن يضعنا على طريق العقل الذي بامتلاكه نكون قد امتلكنا المفتاح والشرط الأهم للفعل في التاريخ وولوج الحداثة.

الخاتمة:

في الأخير لا يمكن سوى الإشادة بما أسهم به جورج طرابيشي في إغناء الساحة الفكرية العربية وبما أضافه للمكتبة العربية من مؤلفات وترجمات ساهمت في تنمية معارف ومدارك القارئ العربي، ولو لم يفعل طرابيشي غير ترجمة فرويد وهيغل وسارتر لإستحق الإشادة والثناء، ولكنه توّج ذلك المسار البحثي الأكاديمي بمشروع فكري متكامل طرح فيه عديد القضايا والمسائل المتعلقة بالتراث والحداثة والعقل والعلمانية والديمقراطية التي كانت عناوين بارزة لأهم مؤلفاته، طرح خلاله طرابيشي عديد من الأسئلة والإشكاليات المتعلقة بهذه القضايا، وقدم إجابات وأفكار مهما اختلفنا عليها كأفكار لن نختلف على سمتها الإبداعية وأصالتها وجودتها. أما إذا تجاوزنا الإشادة إلى النقد فإننا نسجل عدة ملاحظات وإستفهامات حول بعض الأفكار والمسائل التي يطرحها طرابيشي وتتخلل مشروعه الفكري فلئن جوّز طرابيشي لنفسه واوجد مبرر كمفكر مسيحي للخوض في مسائل تتعلق بالتراث الإسلامي وأجرى تأويلات للنص الديني والتاريخ الإسلامي باعتبار أنه كمسيحي عربي ينتمي بالمولد والجغرافيا إلى الإسلام كهوية حضارية للثقافة العربية[1]، فإننا لا ندري كيف شرع لنفسه القيام بمجموعة من التقسيمات والفصول أسّس عليها أحكاما وأقام بينها تعارضات دون شرح أو تفسير مثل تمييزه بين الإسلام المكي والمدني، والإسلام الحقيقي والإسلام التاريخي، والإسلام القرآني والإسلام السني.

كل ما آخذه وأنكره طرابيشي على غيره من مفكرين وقع فيه فقد أنكر على الجابري فصله بين عقل برهاني غربي وعقل عرفاني غنوصي شرقي وقام بعدة

(1) جورج طرابيشي، هرطقات، مصدر سابق، ص75.

تقسيمات في التراث والتاريخ كما أسلفنا وأنكر على مفكرين معاصرين له جعلهم من التراث ساحة للصراع الإيديولوجي وذبحهم له بقراءات إيديولوجية أدلجت التراث ولم تفهمه على حقيقته[1]، ولكنه قام بالشيء نفسه حين زعم أنه سيتجاوز القراءة الأيديولوجية للتراث وأنه سيعيد قراءته بصورة موضوعية بعيدا عن الاتجاه الإيديولوجي السائد، إلا أنه لم يستطع تجاوز إيديولوجيته الخاصة واخرج لنا بطريقة مبدعة لا تقل طرافة تاريخا إسلاميا علمانيا وإسلاما علمانيا.

بغض النظر عن مشروعية ومعقولية ادعاءات جورج طرابيشي حول الإسلام واشتراط العلمانية كأساس ضروري لتحقيق الديمقراطية يمكننا القول من موقعنا كمثقفين منخرطين بقوة في الشأن العام ومهمومين بنفس القضايا التي شغلته أن الإشكال أعمق من مسألة العلمانية والثقافة الديمقراطية ذاتها، يتعلق الأمر حسب اعتقادنا بفكرة الدولة ذاتها التي لم تترسّخ في أذهان لا تزال تسيطر عليها بقوة أفكار أخرى مرتبطة بمرحلة ما قبل المجتمع السياسي كالقبلية والطائفية، مما يجعل باستمرار الاجتماعي يطغي على السياسي في شكل صراعات طائفية وعصبوية تؤكّد أننا لا نزال بعد عقود من استقلالنا لم نستطع كمجتمعات عربية بناء الدولة الوطنية[2]، الأمر الذي جعل كيان الدولة هش ومهدد ف كل وقت، وبالتالي نحن بحاجة إلى عقد اجتماعي جديد لبناء الدولة قبل الحديث عن هوية الدولة ومسالة الديمقراطية، والتي لا يمكن إنكار ضرورتها في إدارة الدولة وتدبير شؤون الرعية.

(1) جورج طرابيشي، مذبحة التراث في الثقافة العربية المعاصرة، ط3، دار الساقي، بيروت، 2012، ص ص11 و14.

(2) عبد الإله بلقريز، الدولة والمجتمع جدليات التوحيد والانقسام في الاجتماع العربي والمعاصر، ط1، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، 2008، ص10.

قائمة المصادر والمراجع:

1. جورج طرابيشي، **المعجزة أو سبات العقل في الإسلام**، دار الساقي، بيروت، لبنان، 2008.
2. جورج طرابيشي، **مذبحة التراث في الثقافة العربية المعاصرة**، ط3، دار الساقي، بيروت، 2012.
3. جورج طرابيشي، **هرطقات 2، عن العلمانية إشكالية إسلامية- إسلامية**، دار الساقي، بيروت لبنان، ط1، 2008.
4. جورج طرابيشي، **هرطقات عن الديمقراطية والعلمانية والحداثة والممانعة العربية**، ط1، دار الساقي، بيروت، 2006.
5. عبد الإله بلقريز، **الدولة والمجتمع جدليات التوحيد والانقسام في الاجتماع العربي والمعاصر**، ط1، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، 2008.
6. عبد الرحمان اليعقوبي، **الحداثة الفكرية في التأليف الفلسفي العربي المعاصر محمد أركون- عابد الجابري- هشام جعيط، مراجعات في الفكر المعاصر**، مركز نماء للبحوث والدراسات، بيروت لبنان، ط1، 2012.
7. نصر حامد أبو زيد، **الخطاب والتأويل**، ط3، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 2008.

مالك بن نبي أنموذجا

الدكتور خالدي أحمد- جامعة سعيدة

مقدمة:

يلاحظ الدارس للنظام التربوي في الجزائر وجود غموض في المرجعية المؤسسة للمنظومة التربوية في الجزائر والتي يمكن الانطلاق منها في بناء منظومة تربوية وطنية ذات طابع جزائري محض، تجد صداها لدى المجتمع، حيث تصبح هي الأداة والوسيلة للحفاظ على هذا المجتمع وتنميته، وفق متطلبات العصر، في إطار الخصوصية الجزائرية بروافدها العربية، الإسلامية، والأمازيغية. هذا الغموض جعل الكل مستاء منها ويدعو لإصلاحها، كل وفق نظرته الخاصة، رغم افتراض وجود إجماع وطني حول المنظومة التربوية لأهميتها ودورها في المجتمع، ما يحيلنا إلى البحث في التأسيس الفلسفي الذي يبني عليه النظام التربوي في الجزائر، باعتباره الأرضية التي ينطلق منها واضعي المناهج التربوية كما يؤكد مختصي التربية، إذ يعدون التأسيس الفلسفي للنظام التربوي ضروري لفهم وتطبيق أي نظرية تربوية، ومعرفة أسسها وأهدافها ومعرفة الأساليب التي تختارها وتفضلها على سواها. لذا نهدف من خلال هذه المقالة التعرض لفلسفة التربية وأهميتها لكل نظام تربوي، مع محاولة ربطها برؤية "مالك بن نابي" (1905-1973) الذي تمحور كل مجهوده الفكري حول الأسباب التي أدت بالمجتمع الجزائري ومن وراءه المجتمع العربي الإسلامي إلى التخلف والخروج من دورة الحضارة، مستعرضا واقع هذا المجتمع والموانع التي تحول دونه للوصول إلى مراده، ومقترحا عدة حلول يرى إمكانية فسحها المجال لعودة هذا

المجتمع إلى دورة الحضارة والمساهمة في البناء الحضاري الإنساني، حلول ذات طابع اجتماعي وتربوي واقتصادي وسياسي تضمنتها العديد من كتبه ومداخلاته، ومن بين هذه الحلول نجد تصوراته واقتراحاته من أجل نموذج لنظام تربوي يمكن المجتمع الجزائري على وجه التحديد من تجاوز العقبات التي تحول دون ولوجه باب الحضارة والعودة إلى دورتها، هذا النموذج يراه صالحا كذلك للمجتمعات العربية والإسلامية الأخرى:

- فما هو هذا النموذج؟
- وما هي أسسه؟ ومقوماته؟ ومضامينه؟

هي أسئلة نحاول الإجابة عليها من خلال هذه المقالة.

1- ماهية النظام التربوي- التعليمي:

يحتل نظام التربية والتعليم مكانة مرموقة في المجتمع، تعكس الأهمية القصوى التي ينطوي عليها، وتكسبه العناية التي تلقاها العملية التربوية من طرف الدول، نظرا لعائدها المباشر وغير المباشر على المجتمع ككل، ذلك أن الفعل التربوي عمل إنساني يقوم به الإنسان الراشد اتجاه الطفل، قصد الحفاظ على استمرارية النوع البشري، والعمل على نموه بشكل سليم، فكلمة التربية (**Education**) مصطلح علمي مشتق من الكلمة اللاتينية (**Ducére**) التي تعني لغويا "السياقة والقيادة" واشتقت منها كلمة (**Conduire**) الفرنسية التي تعني السياقة، وفي المصطلح كلمة التربية (**Education**) تحمل معنى عام « رعاية الأطفال والمراهقين وإلى حد ما الراشدين والعناية بأحوالهم، وتوجيهها بكيفية معقلنة نحو الاكتمال والنمو ونحو تكوين الشخصية في جميع جوانبها وإعدادها للحياة الفردية والجماعية، كما تعمل على تنشئة الأفراد جسميا ونفسيا في انسجام مع

متطلبات الجماعة وتسعى لتحقيق أكبر قدر من السعادة والرخاء »[1]. يؤكد (**O. Reboul**): «... إذا التربية هي العمل الذي يخول كائنا إنسانيا أن ينمي استعداداته الجسدية والفكرية، كما ينمي مشاعره الاجتماعية والجمالية والأخلاقية، في سبيل انجاز مهمته كانسان ما استطاع إلى ذلك سبيلا، وهي نتيجة ذلك العمل »[2].

والفعل التربوي يتميز بخاصية اجتماعية باعتبار وظيفته التي تتمثل في طبع الأفراد بالصفات الاجتماعية، يرى الأمريكي "ج. ديوي" (**J. Dewey**): « إذا تحدثنا بلغة النوع، قلنا إن التربية تعني مجموع العمليات التي يستطيع مجتمع ما أو زمرة اجتماعية، صغرت أو كبرت أن ينقلا سلطاتهما وأهدافهما المكتسبة بغية تأمين وجودهما الخاص ونموهما المستمر...»[3].

1-1- المرتكزات العامة للنظام التربوي- التعليمي:

يرتكز النظام التربوي- التعليمي في عمله لتحقيق أهداف التي وضع من أجلها على ثلاثة أركان أساسية، هي:

أ. الركن الأول: كيف نربي؟

والذي يعين على فهم هذا السؤال والإجابة عليه، علم النفس بفروعه المختلفة، ويتمثل في مراعاة العملية التربوية باعتبارها عمل إنساني يعنى بالإنسان بالجانب النفسي لهذا الإنسان وفق ما توصلت إليه الدراسات النفسية.

(**1**) أحمد خالدي، دروس في المادة التعليمية: ابستيمولوجيا التربية، مطبوعة بيداغوجية غير منشورة موجهة لطلبة السنة2 شعبة علوم التربية، جامعة سعيدة، 2018، ص02.

(**2**) أبو عبد الله غلام الله، نحو مدرسة متطورة أساسها العلم وهدفها تنمية المجتمع: نظرة على مبادئ التربية الحديثة، مجلة التربية، السنة01، العدد01، الجزائر، فبراير1982، ص**24**.

(**3**) المرجع نفسه، ص25.

ب. بالركن الثاني: بما ذا نربي؟

وهو السؤال المتعلق ب "**الأصول الاجتماعية للتربية**" التي تفهم من خلال الأوضاع الاجتماعية والأنماط السيكولوجية السائدة في التربية المجتمعية، فالتربية نظام اجتماعي لها جميع خصائص النظم الاجتماعية وتتكون بنيتها من نفس العناصر التي تتكون منها النظم الاجتماعية وتستمد أسسها ومناهجها وأهدافها من المجتمع- تستمد مقوماتها من المجتمع- لأنها تقوم بعمليات التنشئة الاجتماعية، هذه العمليات التي تتولاها التربية إنما تحقق عضوية الجيل الجديد في المجتمع عن طريق تعليمه لغة الجماعة وفكرها وتقاليدها وعاداتها وعرفها وقيمها ومهاراتها وبالتالي كل عمل تربوي يجب أن يراعي طبيعة المجتمع الذي تكون فيه.

ج. الركن الثالث: لماذا نربي؟

هذا السؤال يمثل الأصول الفلسفية للتربية المتمثلة أساسا في فلسفة التربية[(1)].

من خلال هذا الاستعراض البسيط تتضح أهمية كل ركن من تلك الأركان في العملية التربوية- التعليمية، خاصة بالنسبة لواضعي المنهاج التربوي والسياسات التربوية، وبما أننا بصدد البحث في التأسيس الفلسفي للنظام التربوي- التعليمي، نحاول التركيز على فلسفة التربية.

2- ماهية التأسيس الفلسفي للنظام التربوي:

نقصد بالتأسيس الفلسفي للنظام التربوي فلسفة التربية، والتي تعرف على أساس أنها تطبيق للفلسفة في مجال العمل التربوي: « فلسفة التربية هي منهج ونظام ينتهجه النظام التربوي... الجانب التطبيقي للفلسفة العامة في ميدان التربية»[(2)].

(1) سيد إبراهيم الجياز، دراسات في تاريخ الفكر التربوي، دار الفكر العربي، القاهرة، 1977.
(2) علي أحمد مدكور، نظريات المناهج التربوية، دار الفكر العربي، القاهرة، 2006، ص45.

- تبحث في العلاقة التي تربط: الفلسفة بالتربية وفي الفلسفة السائدة في المجتمع التي توجه العمل التربوي وتحدد أهدافه، ومحتوى مناهجه والطرق والأساليب والإجراءات التي تحقق هذه الأهداف من خلال تلك المناهج.
- أنها تبحث: في الفروض والمسلمات والنظريات التي يعتمد عليها الفلاسفة في: تفسير الكون وظواهره، والإنسان وطبيعته، والنظريات والاجتماعية والفلسفية التي تسعى إلى تفسير وتحليل ما هو كائن بالنسبة: للفرد، المجتمع ورسم صورة لما ينبغي أن يكون[1].
- وتتفرع فلسفة التربية من الفلسفة العامة للمجتمع، المتمثلة في هويته الخاصة وشخصيته المتميزة، ويجب على النظام التربوي أخذها بعين الاعتبار.

1-2- أهداف فلسفة التربية:

تهدف إلى إعانة واضعي السياسات التربوية والمختصين فيها على مواجهة الأسئلة الكبرى التي تطرح في الميدان التربوي:

- ما طبيعة الإنسان؟
- ما هي علاقته بالعالم الخارجي؟
- ما هي الطبيعة الإنسانية؟ هل هي خيرة بذاتها؟ أم شريرة؟ أم أنها طبيعة محايدة؟ وهل هي وحدة متكاملة؟ أم أنها ثنائية؟
- ما هي القيم التي تناسبه؟ وما طبيعة القيم الأخلاقية؟ هل هي مطلقة أم نسبية؟
- ما هي طبيعة العالم الذي يعيش فيه الإنسان؟ هل هي روحية أم مادية؟
- ما طبيعة المعرفة؟ هل هي حسية أم هي معرفة عقلية؟

(1) سيد إبراهيم الجياز، دراسات في تاريخ الفكر التربوي ، مرجع سابق، 1977.

وللإجابة على هذه الأسئلة يفترض العودة للفلسفة واستقصائها، أين يجد الباحث عدة إجابات، قد تختلف باختلاف المذاهب الفلسفية، فقد يجد إجابة الفلسفة المثالية، كما قد يجد إجابة الفلسفة الواقعية، وأخرى خاصة بالفلسفة البراغماتية، أو التحليلية أو الوجودية أو المادية، وهلم جرا. وكل هذا يدخل ضمن إطار فلسفة التربية التي من الطبيعي أن تنطلق من الفلسفة التي تأسس للمجتمع الذي توجد فيه، ويبني من خلالها ثقافته، فمن الضروري كما يرى التربويين أن يتضمن المنهاج التربوي الأصول الفلسفية التي تكون المعايير الفردية والاجتماعية لأفراد المجتمع، والتي يقررون على ضوئها ماهية الصواب والخطأ، الشر والخير، الجميل والقبيح، الحقيقي والزائف، والمناسب وغير المناسب، في جميع نواحي حياتهم اليومية، السياسية والاقتصادية والتربوية والاجتماعية... الخ. من هنا يمكننا إيجاد الرابط بين كل من التربية باعتبارها علما قائما بذاته، وفلسفة التربية التي هي فرعا مشتركا بين كل من الفلسفة والتربية.

2-2- أهمية فلسفة التربية في المجال التربوي:

تتمثل أهمية فلسفة التربية بالنسبة للمجال التربوي في قيامها بتحليل:

- مفاهيم مثل التربية والخبرة وتحدد لها المعاني التي تدخل في بناء النظرية التربوية المعتمدة في النظام التربوي.
- توجيه الممارسات التربوية المعتمدة في النظام التربوي.

طبيعة المعرفة التي نقوم بتدريسها للتلاميذ، ويتم هذا بالإجابة على بعض الأسئلة:

- ما مصادر المعرفة؟
- كيف يعرف الإنسان؟

- ما مهمة المعرفة لحياة المجتمع؟

وهكذا تتجلى أهمية الفلسفة في كون أي عمل تربوي غير موجه فلسفيا يفقد واضعوه الأرضية الصلبة التي يقفون عليها، تتجاذبهم التيارات الفكرية المتصارعة، ويتعرضون للتيه والضياع، ولن يكون في مقدورهم التكهن بالصورة التي سيكون عليها المتعلمين أو أي الجوانب من شخصيتهم ينبغي تنميتها، وأي أنواع المتعلمين ينبغي إعدادهم وبأي طريقة سيكون إعدادهم وأي منهج من المناهج سيختار وأي طرائق التدريس ستكون مناسبة لإنجاز ما يريد.

3-2- العلاقة بين فلسفة التربية ونظريات التربية:

النظرية التربوية هي وصف وتقدير ما ينبغي عمله مع الناشئة وتوجيه وترشيد الممارسات التربوية، وتلعب فلسفة التربية دورا هاما في هذا المجال، وهذا يؤكده "مور" (**Moore**) من خلال مثال عن العلاقة بين التربية والفلسفة بتشبيه العملية التربوية بالبناء المكون من عدة طوابق:

- **الطابق الأول:** توجد مختلف الأنشطة والممارسات التعليمية كالتدريس، والتدريب والتخطيط، وكل الممارسات التي يشترك فيها المدرسون والطلاب والإدارة المدرسية.
- **الطابق الثاني:** توجد النظرية التربوية التي يمكن اعتبارها مجموعة من المبادئ والإرشادات التي تهدف إلى توجيه وإرشاد الممارسات التعليمية الجارية في الطابق الأول.
- **الطابق الثالث:** وهو الطابق الأعلى أين توجد فلسفة التربية، التي تعنى بكل ما يدور في الطابقين الموجودين أسفل منها[1].

(**1**) علي أحمد مدكور، نظريات المناهج التربوية، ص ص48-49.

3- فلسفة (مالك بن نبي): منطلقات وركائز:

أسس (مالك بن نبي) فيلسوف الحضارة كما يلقبه المهتمين بفكره، لتصوراته الفلسفية من خلال اهتمامه بدراسة أسباب تخلف وتطور المجتمعات، والمقارنة بين المجتمع الغربي الرائد حضاريا والمجتمع الشرقي- العربي، الإسلامي- المتخلف في وقتنا الراهن، متطرقا إلى الأسباب والعوامل والظروف التاريخية التي طبعت المجتمعين وميزتهما. ارتكز(بن نبي) في تحليله على كونه ابن مجتمع شرقي تعرض للاستعمار الفرنسي، وهو استيطان استهدف القضاء على مقومات الشخصية والثقافية والقيمية للمجتمع الجزائري، إلى جانب أنه عاش فترة من عمره- ولنقل أنها فترة النضج- في مجتمع أخر هو المجتمع الفرنسي وتزوج من فرنسية، هذا المجتمع هو جزء من المجتمع الغربي- الأوروبي- يعكس قيمه وثقافته وتقاليده. ما أتاح (لبن نبي) تكوين صورة واضحة عن المجتمعين والآليات التي يخضعان لها، وبالتالي تكوين صورة واضحة المعالم عن الإنسان في كلا المجتمعين، إنسان يعيش في مجتمع الحضارة يساهم في بنائها ويتمتع بكل حقوقه في ممارساته الحضارية، وإنسان يعيش في مجتمع خارج الحضارة بل أصبح يعيش على هامشها، متأثرا بها ولا يؤثر فيها. لقد استطاع (بن نبي)- فيلسوف الحضارة- أن يكون صورة واضحة عن الإنسان الشرقي والجزائري تحديدا، صورة تعكس حالته النفسية والثقافية وسلوكاته الاجتماعية التي تمنعه من الولوج في الحضارة أو صناعتها، ومن خلالها وضع معادلة للحضارة: **(الحضارة = إنسان + وقت + تراب)** أبرز فيها أن الإنسان يعد أهم عنصر مكون لها. (بن نبي) في طرح أفكاره وتصوراته عن الحضارة وشروطها وأسبابها وعوامل نجاحها، إنما كان يستعرض ويقترح نموذجا للمجتمع الجزائري المستقل حديثا،

ليكون نموذجا حضاريا تحتذي به المجتمعات الشرقية- محور طنجة، جاكرتا- في مقابل المجتمعات الغربية المتحضرة- المحور واشنطن، موسكو-.

3-1- أسس فلسفة النظام التربوي- التعليمي عند (مالك بن نابي):

استطاع (بن نابي) أن يكون صورة واضحة عن الإنسان الشرقي والجزائري تحديدا، صورة تعكس الحالة النفسية والثقافية والمسلكية الاجتماعية لهذا الإنسان، والتي تقف حجرة عثرة تمنعه من الولوج في الحضارة أو صناعتها، ومن خلالها يمكن استخراج الأسس التي يراها (بن نبي) تؤسس للنظام التربوي:

أ. **معادلة الحضارة عند (مالك بن نابي):**

وضع معادلة للحضارة تتكون مما يلي: **(الحضارة = إنسان + وقت + تراب)**

هذه المعادلة تنظر لفكرة الحضارة بمفهوم وظيفي: « الحضارة جملة العوامل المعنوية والمادية التي تتيح لمجتمع ما أن يوفر لكل فرد من أعضائه جميع الضمانات الاجتماعية لتقدمه »[1].

ب. عوامل الحضارة عند (مالك بن نابي):

تبعا لمعادلة الحضرة التي وضعها (بن نابي) نستنتج أن الحضارة تتضمن عوامل معنوية وأخرى مادية:

- **العوامل المعنوية للحضارة:** تمثل عالم الأفكار الذي يزود الإنسان بالإرادة.
- **العوامل المادية للحضارة:** فتمثل عالم الأشياء التي تمكن الإنسان من القدرة على الانجاز. نسجل تأكيد (بن نابي) على أن أهم عنصر مكون للمعادلة هو الإنسان.

---

(1) مولاي محمد السعيد، إشكالية الحضارة عند مالك بن نابي، مجلة الموافقات، العدد03، المعهد الوطني العالي لأصول الدين، الجزائر، جوان 1994، ص300.

ج. أسباب تخلف المجتمعات:

اهتم (بن نابي) بدراسة أسباب تخلف وتطور المجتمعات، بالمقارنة بين المجتمع الغربي الرائد حضاريا والمجتمع الشرقي– العربي/ الإسلامي- المتخلف حاليا، وقد تطرق إلى الأسباب والعوامل والظروف التاريخية التي طبعت المجتمعين وميزتهما، مستندا في تحليله هذا كونه ابن مجتمع شرقي تعرض للاستعمار الفرنسي، وهو استيطان استهدف القضاء على مقومات الشخصية والثقافية والقيمية للمجتمع الجزائري، إلى جانب أن (بن نابي) عاش فترة من عمره ولنقل أنها فترة النضج في مجتمع أخر هو المجتمع الفرنسي وتزوج من فرنسية، هذا المجتمع هو جزء من المجتمع الغربي- الأوروبي- يعكس قيمه وثقافته وتقاليده، ما سمح له من تكوين صورة واضحة عن المجتمعين والآليات التي يخضعان لها، وبالتالي تكوين صورة واضحة المعالم عن الإنسان في كلا المجتمعين:

- إنسان في مجتمع يعيش في الحضارة يساهم في بنائها وتجعل منه يتمتع بكل حقوقه في ممارساته الحضارية.
- وإنسان خرج من الحضارة- خرج لتوه من الحضارة بتأكيد (بن نابي)- وأصبح يعيش على هامشها، متأثرا بها ولا يؤثر فيها.

2-3- المرتكزات القاعدية للنظام التربوي- التعليمي عند (مالك بن نابي):

هذه المرتكزات القاعدية تتجسد في:

- **الركيزة الأولى: منظوره للفرد:** يعتبره « رأس مال المجتمع وأساس وحدته ومحور المشروع التغيري، فالفرد عند (بن نابي) فاعل أساسي، غير أن هذه الفاعلية في المجتمع يجب أن تكون مشروطة الفرد المشروط اجتماعيا »[1].

(1) مالك بن نبي، ميلاد مجتمع: شبكة العلاقات الاجتماعية، ترجمة عبد الصبور شاهين، دار الفكر، دمشق، سوريا، 1986، ص86.

- **الركيزة الثانية: منظوره للمجتمع:** تتجلى هذه النظرة في اعتبـار: « المجتمـع هـو الذي يصوغ نموذجه، لا من الناحية العقلية فحسب، بـل مـن الناحيـة العضـوية أيضا »[1]، ولعل هذه النظرة متأتية مـن قولـه: « المجتمـع هـو عامـل أسـاسي في تطوير الفرد، من خلال تزويده بأفعال إيجابية تجعل الفرد يتكيف مع المجتمع ويسير ويعمل وفق رغبات هذا المجتمع »[2].
- **الأهمية التي يكتسيها تصور (بن نابي) للفرد وللمجتمـع:** تـتجلى هـذه الأهميـة التي يوليها (بن نابي) لكل من الفرد والمجتمع في رؤيته التي تتمحور حول:

- أن نقطة الاشتراك بينهما تتمثل في: « كل ما يغير النفس، يغير المجتمع»[3].
- إلى جانب أن: « نهضة مجتمع ما تتم في نفس الظروف العامة التي تم فيهـا ميلاده، كذلك يخضع بناؤه وإعادة هذا البناء لنفس القانون »[4].

كما يرى أن العلاقة بين الفرد والمجتمع يجب أن تكون علاقة تفاعل الـذي: «ينمو تدريجياً مع تعقد المصلحة»[5]، والتفاعل حسبه هو تسخير الفرد لطاقته للمصلحة العامة وذلك ما يؤدي إلى الارتقاء بالإنتاج الاجتماعي حيـث النشـاط الفردي موجه لسد حاجات غير فرديـة، وبالمحصـلة فـإذا كانـت طاقـات الفـرد مسخرة للمصلحة العامة فإن هذا الفرد يصبح في حضـانة المجتمـع مـن جميـع الوجوه أي المجتمع يتكفل بالفرد، والعكس صحيح: « فالإنسان الـذي لا يكـون مجتمعه مجتمع حضارة فهو معرض للحرمـان مـن الضـمانات الاجتماعيـة »[6].

---

(1) مالك بن نبي، ميلاد مجتمع، المصدر السابق، ص73.
(2) مالك بن نبي، في مهب المعركة، دار الفكر، دمشق، سوريا، 1986، ص104.
(3) مالك بن نبي، ميلاد مجتمع، المصدر السابق، ص73.
(4) المصدر نفسه، ص69.
(5) مالك بن نبي، تأملات، دار الفكر، دمشق، سوريا، 1986، ص33
(6) مالك بن نبي، تأملات، المصدر السابق، ص33.

وللوصول إلى هذه الفاعلية المطلوبة كما يراها (بن نابي) ويقترح إيجاد تربية لتكوين الفرد المشروط اجتماعياً.

4- منظور (بن نابي) للنظام التربوي- التعليمي وعملياته التربوية:

يعتبر (بن نابي) التربيـة التـي تـتم في المؤسسـة المدرسـية وسـيلة حيويـة، وهـي عملية استثمار للقـدرات والطاقـات الفكريـة والعضـلية والروحيـة لهـذا الإنسـان: « فليست التربية مجموعة من القواعـد والمفـاهيم النظريـة التـي لا سـلطان لهـا عـلى الواقع، على عالم الأشخاص، وعالم الأفكار، وعالم الأشـياء... فكـل حقيقـة لا تـؤثر عـلى الثالوث الاجتماعي، الأشخاص، والأفكار والأشـياء هـي حقيقـة ميتـة»[1]. ويـري (بـن نابي) أن تكوين الإنسان المشروط يتم من خلال التربية الاجتماعية.

4-1- التربية الاجتماعية وسيلة عملية للنظام التربوي- التعليمي:

يرى (بن نابي) أن العملية التربوية يجـب أن تتمحـور حـول التربيـة الاجتماعيـة، هذا النوع مـن التربيـة يـراه: « مـنهج يهـدي سـير المجتمـع... وسـيلة فعالـة لتغيـير الإنسان، وتعليمه كيف يعيش مع أقرانه وكيف يُكَوِّن معهـم مجموعـة القـوى التـي تغير شرائط الوجود نحو الأحسن دائماً، وكيف يُكَوِّن معهم شبكة العلاقات التي تتيح للمجتمع أن يؤدي نشاطه المشترك في التاريخ »[2].

4-2- أهمية التربية الاجتماعية:

تتجلى أهميتها حسب (بن نابي) من خلال ما تقوم به اتجاه الفرد:

---

(1) المصدر نفسه، ص161.

(2) مالك بن نبي، ميلاد مجتمع، مصدر سابق، ص ص69 -93.

- التأثير فيه بتغير تفكيره ومحيطه.
- تكوينه أخلاقياً، وجمالياً، وعقلياً، وفنياً.
- تشـكيل وعيـه بوجـوده كشـخص وكمجتمـع في التـاريخ، فتشـكل بهـذا فلسـفة الخاصة- في دوافعها وغاياتها- في الكون والحياة.

3-4- تكوين الإنسان المشروط اجتماعيا غاية النظام التربـوي- التعليمـي وعملياتـه التربوية:

تتمثـل الغايـة مـن العمـل التربـوي عنـد (بـن نـابي) في تكـوين الفـرد المشروط اجتماعيـا، والفـرد المشروط هـو المحـرر ولـو جزئيـاً مـن قـانون الطبيعـة (الفطـرة)، والاشتراط هنا هو تغير الصفات النوعية الخاصة بالفرد إلى صـفات اجتماعيـة تحـدد معالم هذا الشخص أي فرد واعي موجه للطاقات الاجتماعية[1]: « أين تتكيف الطاقة الحيوية لهذا الفرد (الغرائز أو الأنا)، لأن عدم التكيف يهدم المجتمع »[2]. فالاشـتراط الاجتماعي يؤدي إلى تغيير الحالة القشريـة (الظاهريـة) أولاً لا الحالـة الداخليـة، لأن تغيير النفس يتطلب وقتاً[3] الفرد المشروط اجتماعيا من مصدر الاشتراط الاجتماعـي، ومشتق من « فعـل المـنعكس الشرطـي » (لبـافلوف)، غـير أن (بـن نـابيً) اسـتعمله اجتماعياً وليس وظيفياً. ولعل الهدف الأساسي الكبير: « إيجاد نسق اجتماعي يحقـق الشروط النفسية والثقافية لبناء الحضارة »[4].

---

(1) مالك بن نبي، ميلاد مجتمع، المصدر السابق، ص102.
(2) المصدرنفسه، ص100.
(3) مالك بن نبي، في مهب المعركة، المصدر السابق، ص103.
(4) المصدرنفسه، ص09.

5- الأسس التي يرتكز عليها النظام التربوي- التعليمي في بناء المنهاج التربوي عند (مالك بن نابي):

يرتكز المنهاج التربوي عند (بن نابي) لتكوين الفرد المشروط اجتماعيا، على مجموعة من الأسس والخطوات تعد أساسه للوصول إلى تكوين الفرد المشروط اجتماعيا:

- **الخطوة الأولى:** تنحية المثيرات ذات الطابع البدائي (جعل الفرد لا يعبأ بها أي عزلها).
- **الخطوة الثانية:** انتقاء لمثيرات ذات طابع أكبر سمواً وتحسيس الفرد بها لجعله قابلاً بها.
- **الخطوة الثالثة:** وتتضمن عمليتين غاية في الأهمية، هما المحو والتعويض:
  - عملية المحو: تتم بنزع القيم غير الصالحة وغير المقبولة اجتماعياً.
  - عملية التعويض: وهي مكملة للعملية الأولى من خلال القيام بتعويض القيم غير الصالحة وغير المقبولة اجتماعياً والتي تم نزعها، بالقيم الصالحة والأكثر توافقاً. يعتبر (بن نابي) هذه الخطوة/ المرحلة حاسمة في مسار خطتنا وتتعلق بنجاح الخطوات السابقة، وهي الاطراد النفسي، وإذا نجحنا فيها فإننا نصل إلى الخطوة الرابعة.
- **الخطوة الرابعة:** تتمثل في تحديد عناصر الشخصية- أي بناء الذات أو الأنا، وهو الفرد المشروط اجتماعياً[1].

نشير إلى أن (بن نابي) يبرر اعتماد هذه الخطوات استنادا على ما كانت تقوم به (الوكالة اليهودية) مع الجزائريات من أصل يهودي اللائي كن يُجلبن من أعماق

(1) مالك بن نبي، ميلاد مجتمع، مصدر سابق، ص86.

الصحراء الجزائرية لترحيلهن إلى دولتهم الناشئة- إسرائيل- حيث وقبل هـذا الترحيـل كن يخضعن لفترة تحضير في مقـر (ببـاب غـزون بالعاصـمة) حيـث وبعـد أيـام كـن يخرجن في زي الأوروبيات حتى يندمجن في المجتمع الإسرائيلي الجديد، لذا نجد (بن نابي) يؤكـد عـلى أن التغيـير في مرحلتـه الأولى يكـون تغيـير سـطحي يـؤثر في مظهـر الشخصية دون تغيير كيفية تصـورها ولا شـعورها ولا تفكيرهـا: « لأن تغيـير الـنفس عمل طويل ».

5-1- محتوى البرنامج التربوية في النظام التربوي- التعليمي حسب (مالك بن نابي):

يرى (بن نابي) مضـمون البرنـامج التكـويني للفـرد المشروط اجتماعيـا يجـب أن يتمحور حول التربية الاجتماعية التي يعتبرها الثقافة، من خلال طرح التساؤل التالي: « كيف نوظف الثقافة في صـورة برنـامج تربـوي لتغيـير الإنسـان في ظـروف نفسـية زمنيــة، أو إبقــاء الإنســان في مســتوى وظيفتــه الاجتماعيــة وفي مســتوى الأهــداف الإنسانية؟ »[(1)]، وعليه يرى أن البرنامج التربوي هو، إما لتغيير الإنسان نحـو الأفضـل، أو دعم ما يكتسـبه مـن قـيم إيجابيـة فالثقافـة إذن: « تُكَـوِّن عـالم الأفكـار وتحـدد علاقتنا به »[(2)].

وهي بالتالي: «توجيه الطاقات الفردية لتحقيق بناء الفرد في الـداخل بالنسـبة إلى مصـلحته ولتحقيـق مكانـه في المجتمـع بانسـجام تلـك المصـلحة مـع مصـلحة المجتمع »[(3)]. فمضمون البرنامج التربوي يجب أن يراعي مصـلحة الفـرد ومصـلحة المجتمع، ويركز على التطبيق والحياة العملية: « لأن تكون كل محاولة في أذهانهم

---

(1) مالك بن نبي، ميلاد مجتمع، مصدر سابق، ص93.

(2) مالك بن نبي، تأملات، مصدر سابق، ص21.

(3) مالك بن نبي، دور المسلم ورسالة في الثلث الأخير من القرن العشرين، دار الفكـر، دمشـق، سوريا، 1978، ص60.

تهدف إلى تطبيق عملي » وخلال صياغة المحتوى وانتقائه فإن (بن نابي) يركز على مراعاة فكرة الصحة والصلاحية: « قد تكون فكرة ما صالحة وليست صحيحة وقد تكون فكرة صحيحة وفقدت في الطريق صلاحيتها لأية أسباب »[1]. إذن فليس كل صالح صحيح وليس كل صحيح صالح للتدريس.

2-5- معايير قياس انجاز أهداف النظام التربوي- التعليمي واختبارها حسب (بن نبي):

يرى (بن نابي) ولنجاح البرنامج التكويني والوصول للأهداف المسطرة ضرورة وجود مصلحة للفرد ومصلحة للمجتمع: « أن تكون له فاعلية اجتماعية وإلا اضمحل »[2]، والهدف هنا يتمثل في التغيير، تغيير الصفات النوعية الخاصة بالفرد إلى صفات اجتماعية تحدد معالم هذا الشخص وتحوله إلى كائن اجتماعي. فالتغيير يجب أن يتحقق في نفوس الأفراد من خلال: « معرفة النفس ومعرفة الآخرين وتعريف الآخرين بنفسه »[3]، هذا التغيير في هذه المستويات الثلاثة يؤدي إلى العيش والتوافق الجماعيين والعمل الاجتماعي، ويحدث بالتربية الاجتماعية ولا يحدث بالتقادم الزمني: « التاريخ لا يغير الفرد ولكن يستطيع أن يزيد أو ينقص من ميزاته الاجتماعية وعلى الخصوص فعاليته من ناحية المنطق العملي- الفرد لا يتغير في حدود التاريخ »[4].

(1) مالك بن نبي، دور المسلم ورسالة في الثلث الأخير من القرن العشرين، مصدر سابق، ص60.
(2) مالك بن نبي، ميلاد مجتمع، مصدر سابق، ص105.
(3) مالك بن نبي، دور المسلم ورسالة في الثلث الأخير من القرن العشرين، المصدر السابق، ص58.
(4) مالك بن نبي، تأملات، مصدر سابق، ص22.

الخاتمة:

كخلاصة، تتجلى أهمية فلسفة التربية بمنظور (بـن نـابي) في أن الانتقـادات التـي طالت المنظومة التربويـة في بلادنـا، تناولـت جوانـب عـدة مـن حيـث رؤيـة الخلـل، فهنالك من يرى الخلل في الطريقة وهناك من يـراه في المحتـوى وهنـاك مـن يـراه في الأسلوب... الخ، غير أن (بن نابي) نظر للمشكلة من كل جوانبها وحـاول تقـديم حـلاً كاملاً متكاملا، لتكوين الفرد، من خلال طرحه المتضمن:

- ينظر للفرد وللمجتمع كشقين متحدين- وإن كان منفصلين- في وظيفة محـددة: أحد عضويها الفرد، والثـاني المجتمـع. وبالتـالي فـالنظرة هنـا هـي هـذا التكامـل وهذه العلاقة بين الفرد والمجتمع (الفرد للكل والكل للفرد).
- الأهمية المعطاة للتربية (المدرسة) باعتبارها الوسيلة المناسـبة لتغيـير الفـرد نحـو الهدف المنشود.
- التغيير يتم بواسطة التربية الاجتماعية التي مضمونها الثقافة مـن خـلال تثبيـت القيم الإيجابية وعزل القيم السلبية وتعويضها بأخرى إيجابية، المضـمون محـدد بشروط لا يمكن تجاوزها.

وهذا باستعمال طريقـة المـنعكس الشرطـي الاجتماعـي (تنحيـة، انتقـاء، اطـراد نفسي، تحديد الصفات المقبولة)، وبالمحصلة تكوين (الحصـول) عـلى إنسـان مشروط اجتماعياً واعي موجه للطاقات الاجتماعية- مواطن فاعل- فاعليته تظهر مـن خـلال العمـل الاجتماعــي المشــترك لتوجيــه جهــود هــذا المجتمــع نحــو التطــور والرقــي (الحضارة). هذا العرض لمنظور (بن نبي) حول تربيـة الفـرد وتكوينـه، يبقـي مجـرد اجتهاد في طريق البحث عـن السـبل الكفيلـة لضـمان فعاليـة المنظومـة التربويـة في بلادنـا. فـنحن نهـدف مـن خـلال هـذه التوصـيات إلى تعزيـز المرجعيـة التربويـة

الجزائرية تكـون خلفيـة أساسـية لأي مشروع تربـوي وطنـي. إن العمـل عـلى إبـراز الموروث التربوي الجزائري والكشف عنه، كجزء من التراث الثقافي والعلمـي، وإبـرازه والعمل بـه بمـا يوافـق الـعصر. هـذا المـوروث الفكـري التربـوي نجـده في كثـير مـن المؤلفات والمساهمات لمفكرين وعلـماء جزائـريين، وفي كثـير مـن التجـارب الميدانيـة التي شهدتها بلادنا في الماضي. وهو ما قـد يسـاهم في بلـورة رؤيـة تربويـة جزائريـة، تكون مرجعا لمنظومة تربوية وطنية. إن الملاحظ ورغم المسخ الثقافي والفكري الـذي مارسـه المسـتعمر (1830-1962) عـلى بلادنـا، إلا أن المجهـودات التـي بـذلت بعـد (1962)- رغم أهميتها-، لم تتمكن من محـو أثـار تلـك الممارسـات الاسـتعمارية، بـل اتجه الاهتمام إلى توفير المزيد من الالتحاق بمقاعد الدراسة للجزائـريين ومـا يتطلبـه من وسائل، دون التفكير في الطريقة المناسبة ولا المحتوى المناسب لتكوين هؤلاء، مـا انعكس على مخرجات هذه المدارس التي لا يختلف حولها أحد، حيث الإجماع حـول رداءة هذه المخرجات. وهذا مرده في اعتقادنا إلى افتقاد المدرسة الجزائرية لمرجعيـة خاصة تكون خلفية ومنطلقا لكل برامجهـا وأهـدافها وغاياتهـا، وهـو مـا يـدعو كـل باحث ومهتم بالشأن التربوي إلى ضرورة البحـث والتفكـير في أنجـع السـبل للتغلـب على هذا الإشكال الذي تعانيه مدرستنا.

قائمة المصادر والمراجع:

1. أبو عبد الله غلام الله، **نحو مدرسة متطورة أساسها العلم وهدفها تنمية المجتمع: نظرة على مبادئ التربية الحديثة**، مجلة التربية، السنة01، العدد01، الجزائر، فبراير1982.
2. أحمد خالدي، **دروس في المادة التعليمية: ابستيمولوجيا التربية**، مطبوعة بيداغوجية غير منشورة موجهة لطلبة السنة2 شعبة علوم التربية، جامعة سعيدة، 2018.
3. سيد إبراهيم الجياز، **دراسات في تاريخ الفكر التربوي**، دار الفكر العربي، القاهرة، 1977.
4. علي أحمد مدكور، **نظريات المناهج التربوية**، دار الفكر العربي، القاهرة، 2006.
5. مالك بن نبي، **تأملات**، دار الفكر، دمشق، سوريا، 1986،
6. مالك بن نبي، **في مهب المعركة**، دار الفكر، دمشق، سوريا، 1986.
7. مالك بن نبي، **دور المسلم ورسالة في الثلث الأخير من القرن العشرين**، دار الفكر، دمشق، سوريا، 1978.
8. مالك بن نبي، **ميلاد مجتمع: شبكة العلاقات الاجتماعية**، ترجمة عبد الصبور شاهين، دار الفكر، دمشق، سوريا، 1986.
9. مولاي محمد السعيد، **إشكالية الحضارة عند مالك بن نابي**، مجلة الموافقات، العدد03، المعهد الوطني العالي لأصول الدين، الجزائر، جوان 1994.

التربية الصوفية التجانية

وقضايا الإنسان المعاصر

الدكتورة وصيف خالد زكية- جامعة الوادي

مقدمة:

إن المتأمل في واقعنا الحالي ينتابه الكثير من الفزع، لما آل إليه حال الإنسان الراهنة من صراعات فكرية، وعقائدية، وطائفية، وسياسية واقتصادية مما جعل إنسان العصر يوشك أن يقع في هوة مظلمة سببها قد يرجع بالدرجة الأولى إلى السعي وراء المادة وحب تملك الدنيا وتراجع المبادئ الدينية والأخلاقية وانتصار الجوانب المادية، في ظل وجود فراغ روحي كبير، وسدا لهذا الفراغ الذي تشهده الروح لجأ الإنسان المعاصر لشهوة السلطة والملك والمادة فأحدث بهذا الاستبدال ثقبا أسودا في حياته الروحية، مع أن الرسالة الحقيقية التي خلق من أجلها والتي أسكن الله من أجلها الروح في الجسد حتى تنيره وتروحنه وتجعل منه كائنا ربانيا ليستطيع عبادة الله حق عبادته تحقيقا لربوبيته عز وجل[1].

وهذا الوضع استدعى التطلع إلى فلسفة للتربية لها وسائل تجابه سلطان المادة وتوازن من جبروتها حتى تساعد الإنسانية من الخروج من أزمتها، وهي أزمة تربوية أخلاقية بالدرجة الأولى، والعالم الإسلامي خاصة بحاجة إلى أن يفتش في تراثه الأصيل ومرجعيته الدينية على ما يمكنه أن يعيد به أمجاده ويثبت هويته الضائعة، ضمن فلسفة العولمة والحداثة وما أفرزته من تطرف مذهبي

(1) أمين يوسف عودة، التصوف: شهودا وحبا وخطابا وأثره في روحنة الإنسانية، ط1، عالم الكتب الحديث للنشر والتوزيع، إربد، الأردن، 2016، ص13.

وصراع دموي ومناداة بحرية غربية، ألم يإن الأوان أن يوقف عالمنا الإسلامي استيراد فلسفة التربية من مجتمعات غيره ليصنع لنفسه فلسفة تربوية تكون نابعة من أصوله ومشاربه الإسلامية تتضمن غايات وأهدافا تتماشى مع الغاية الأولى من خلق الإنسان؟ ألا يكفي العالم الإسلامي ضياعا في محاضن التربية الغربية ويبحث في تراثه العريق عن حل لأزمته؟ والسؤال الجوهري: هل يمكن أن نعثر في ثنايا فكر الشيخ التجاني[1] التربوي ما يساعد على تجاوز أزمة الإنسان اليوم وتقدم له حلولا يكون فيها توازنا بين الروح والمادة؟

إن مهمة إعداد الأجيال إعدادا شموليا من الناحية الروحية والجسمية والعقلية والاجتماعية مهمة حملتهما التربية على أمر العصور، حتى يتسنى للأجيال السير بحركة الحياة بموضوعية وقدرة وكفاية، مما يعلى إنسانية الإنسان ويرتقي بمكانة الأوطان، والإسلام كدين يحمل في طياته إرثا تربويا عميقا جسده الرسول صل الله عليه وسلم نظريا وتطبيقيا، ومن نهج منهجه من الصحابة والتابعين وأولياء الله الصالحين، هذه التربية التي اتصفت تعاليمها بالعالمية والصلاحية المستمرة لكل زمان ومكان وهذا لا لشيء فقط لكونها تعتمد اعتمادا كليا على الإسلام وثقافته في وسائلها ومناهجها وأهدافها، وهو الدين الذي أثبت جدواه في كل مرة تمسكت به الأمة، فمهما مر بها من محن ونوازل وكوارث، لم تتجاوزها إلا بالتزامها بالإسلام

(1) اسمه أحمد بن محمد بفتح الميم من مواليد سنة 1150ه الموافق ل 1737م بالجنوب الجزائري وبالضبط من مدينة عين ماضي بولاية الأغواط. فهو وليد أب متضلع في علمي الظاهر والباطن وهو محمد بن المختار، ووالدته السيدة الفاضلة عائشة بنت الولي محمد السنوسي التجاني الماضوي، ولقد عرف عن هذا الرجل بالعلم والصلاح كما كان من كبار وجهات مدينة عين ماضي، ويعتبر مؤسس الطريقة التجانية ومن أهم مصادره جواهر المعاني وبلوغ الأماني في فيض الشيخ أبي العباس التجاني من إملائه على تلميذه علي حرازم.
علي حرازم المغربي، جواهر المعاني وبلوغ الأماني في فيض سيدي أبي العباس التجاني، ط1، تحقيق عبد اللطيف عبد الرحمان، دار الكتب العلمية، لبنان، 1997، ص28.

ولم تصب قط في إيمانها ولائها وانتمائها إليه، فباءت كل محاولات الهدم والتعويض والتغريب بالفشل وكسدت كل بضاعة إيديولوجية مستوردة[1].

إن التربية الإسلامية عامة هي التربية الوحيدة القادرة على تربية الإنسان الصالح الذي يستطيع أن يعيش في كل زمان ومكان، إن التربية التي تستهدف إيقاظ إنسانية الإنسان بنظرة عالمية شاملة وهو المفهوم الذي عجزت كل فلسفة أو إيديولوجية مرتبطة بمكان وزمان معين تنميته وتطويره[2].

فالإسلام دين عالمي ولا عجب أن تكون التربية المنبثقة عنه بمناهجها ووسائلها وأهدافها عالمية هي الأخرى، وهي بالفعل التربية التي وضعها المتصوفة عامة والشيخ أحمد التجاني خاصة فالأساس الأول الذي تولدت منه فلسفة التربية عند الشيخ أحمد التجاني هو الأساس الإسلامي الذي تجسد في القرآن الكريم وشخص سيدنا محمد صل الله عليه وسلم، ففلسفة التربية عند الشيخ أحمد التجانية إسلامية المنهج والوسائل والأهداف.

1- نبذ العنف ونشر ثقافة السلم والتسامح:

يعد العنف من أكثر الكلمات تداولا في المجتمعات، ومن أخطر المشكلات والقضايا التي تعانيها الأمم اليوم، ولكن رغم هذا لا يمكن اعتبار ظاهرة العنف وليدة اليوم أو حتى الزمن القريب، بل ظاهرة العنف تضرب في جذورها في أعماق التاريخ الإنساني فهي تحقيق للنبوءة الملائكية في قوله تعالى: ﴿ **وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ** ﴾ (سورة

---

(1) أحمد رجب الأسمر، النبي المربي، ط1، دار الفرقان للنشر والتوزيع، عمان، 2001، ص8.

(2) علي أحمد مدكور، فلسفة التربية أوصولها وتطبيقاتها، مكتبة لبنان ناشرون، لبنان، 2014، ص326.

البقرة، الآية:30)، ولقد تحقق هذا في قصة قابيل مع أخيه هابيل فيعد ما حصل بينهما أو جريمة قتل عرفها التاريخ الإنساني فمن هذا يمكن اعتبار ظاهرة العنف ظاهرة ملازمة للوجود الإنساني بل نابعة من طبيعة الإنسان الشريرة على حد قول "هويز" «الإنسان ذئب على أخيه الإنسان » ولكن السؤال المطروح هنا: هل ظاهرة العنف إن ارتبطت جذورها بوجود الإنسان هل يعني هذا أنها قضاؤه المحتوم؟ هل يمكن مواجهة هذه الظاهرة والتقليل من حدتها، ثم ماذا أعدت الفلسفات التربوية لمواجهة ظاهرة العنف خاصة في وقتنا الحالي؟ وكيف كانت توجيهات التربوية للشيخ أحمد التجاني للحد من هذه الظاهرة؟

1-1- تعريف العنف:

يحمل العنف معنى استخدام القوة من أجل الضغط والتأثير على الآخرين وقد يكون العنف ماديا، وإما معنويا.

أ. **لغة:** ولقد ورد العنف عند ابن منظور على أنه الخرق بالأمر وقلة الرفق به وهو ضد الرفق، وأعنف الشيء أي أخذه بشدة والتعنيف هو التقريع واللوم[(1)].

ب. **اصطلاحا:** فقد عرفة جميل صليبا في المعجم الفلسفي على أنه «مضاد للرفق، ومرادف للشدة والقسوة، والعنيف هو المتصف بالعنف، فكل فعل شرير يخالف طبيعة الشيء ويكون مفروضا عليه من خارج فهو فحل عنيف »[(2)].

أما في العلوم الاجتماعية فالعنف استخدام الضغط أو القوة استخداما غير مشروع أو غير مطابق للقانون من شأنه التأثير على إرادة فرد ما[(3)].

(**1**) ابن منظور، لسان العرب، تحقيق عبد الكريم وآخرون، دار المعارف، القاهرة، 2014، ص257.

(**2**) جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج2، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، 1982، ص112.

(**3**) أحمد زكي بدوي، معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية، مكتبة لبنان، بيروت، 1986، ص538.

إن هذه المعاني للعنف تشترك جميعها في كون العنف يعني الاستخدام الواسع للقوة من أجل إخضاع إرادة الآخرين، والتغلب والسيطرة عليهم، فالعنف يعني جملة: الأذى والضرر الواقع على السلامة الجسدية للشخص، كما قد يمس العنف الأشياء، ويعزى العنف عادة لعدة أسباب اجتماعية ونفسية واقتصادية، ويمكن أن تختصر أهم أسباب تفشي ظاهرة العنف المعنوي إلى عدم القدرة على التواصل والانغلاق على الذات، وضعف آلية الإقناع والدليل العقلي، ومتى انغلق العقل تكلمت اليد[1].

إن السبب الحقيقي الذي يخلق العنف هو انتقال فكرة التعصب ونفي الآخر وإقصائه إلى فعل، فالحرب تبدأ في الرؤوس قبل سل السيوف، والكراهية هي تعبير الوجه الحاقد[2].

ولكن شاءت الحكمة الإلهية أن تكون اللحظة التي يولد فيها العنف يولد معه ضده ألا وهو التسامح وذلك حين رد هابيل على قابيل بالقول: ﴿ **لَئِن بَسَطتَ إِلَيَّ يَدَكَ لِتَقْتُلَنِي مَا أَنَا بِبَاسِطٍ يَدِيَ إِلَيْكَ لِأَقْتُلَكَ إِنِّي أَخَافُ اللَّهَ رَبَّ الْعَالَمِينَ** ﴾ (**سورة المائدة، الآية:28**)، وعلى هذا تجد الإنسانية نفسها بين طريقين واسعين طريق أسس نهجه قابيل حين آثر قتل أخيه واستحل دمه وهو طريق العنف، وطريق الصفح والتسامح بامتناعه أن يكون شريكا في جنس العمل السيئ[3]. إلا أن هذا الطريق بقي دائما مختفيا لطغيان الطريقة الأولى، وعصرنا اليوم خير مترجم لذلك

(1) أحمد يسري، حقوق الإنسان وأسباب العنف في المجتمع الإسلامي في ضوء أحكام الشريعة الإسلامية، ط2، دار الفكر العربي، مصر، 1995، ص11.

(2) يوسف محمد بناصر، ثقافة العنف واللاعنف في الفكر الإسلامي، ط2، دار الكلمة للنشر والتوزيع، المغرب، 2018، ص12.

(3) خالص حلبي، سيكولوجية العنف وإستراتيجية الحل السلمي، ط1، دار الفكر العربي المعاصر، بيروت، 1998، ص136.

لما يشهده من أزمات تهب على العالم المعاصر، وهنا لابد أن تتدخل قوة تحمل من الرصيد الديني والروحي ما يقوى كفة التسامح ويمتص حدة العنف، فنكون بحاجة إلى تفعيل دور المؤسسات الدينية، القائمة على تربية الفرد وفق مثل عليا تستند إلى المراقبة الإلهية في جميع الأفعال، بالإضافة إلى المؤسسة القانونية بموادها الصارمة المكافحة للعنف، فتتحد المدرستين التربويتين لتطهير هذا الإنسان من نوازعه العنيفة الشريرة الكامنة فيه، فكانت المهمة الأساسية التي تتضلع بها جميع الديانات، هي العمل على إيجاد الإنسان الجديد ووضع مكابح للعنف عنده ورده إلى العمق الأساسي لوجوده، وتوجيهه إلى الدين من خلال التربية، خاصة الروحية ومنها (الصوم، تهذيب النفس وضبطها) حتى تصل بالإنسان إلى حاله السلام الداخلي ومنه يشع السلام إلى الكون[1].

2-1- نشر ثقافة السلم والتسامح:

وفي هذا المسار سار الشيخ أحمد التجاني من خلال فلسفته في التربية، فبعد أن عمد في تربيته إلى احتواء الآخر محبته واحتوائه وتضييق هوة اختلافه عنا، راح يصوغ مبادئ تمتص الشر الطبيعي في الإنسان وتخفف من بوادر العنف عنده وعدم تغذيته، يقول الشيخ: « وعليكم بالغفلة عن شر الناس وعدم المبالاة بما يجري منهم من الشرور وعليكم بالصفح والتجاوز عنهم، فإن مناقشة الناس عما يبدو منهم وعدم العفو عنهم يوجب للعبد عند الله البوار في الدنيا والآخرة، وكلما دنوت بمقابلة شر بمثله تزايدت الشرور وتنكسر بالعبد قوائمه في جميع الأمور فلا مقابلة للشر إلا الغفلة والعفو والمسامحة »[2].

(1) خالص حلبي، سيكولوجية العنف وإستراتيجية الحل السلمي، مصدر سابق، ص192.
(2) علي حرازم المغربي، جواهر المعاني ، مصدر سابق، ص102.

فإن الشيخ هنا آثر السير في تربيته اتجاه الفكر المثالي، فتوجه إلى مريديه بخطاب مفعم بالسلم والأمن ومواجهة العنف بالتسامح والعفو لما تحمله هذه المعاني من تضييق دائرة العنف بدلا من مواجهته، فمواجهة العنف بالعنف تغذيه وتضاعفه، فالشيخ رأى أن مواجهة العنف تكون بمستويات.

- **المستوى الأول:** التجاهل أي أن الفرد يتغافل عن الشر وبالتالي يقتل فكرة العنف في مهدها فلا يولي لها بالا.
- **المستوى الثاني:** الابتعاد عن الجدل والمناقشة هي البوادر الأولى لقيام العنف لأنها أصلا تؤسس على الاختلاف وهنا يقصد الشيخ مناقشة ما يصدر منهم من شر ولا يعني سد باب الحوار والتواصل.
- **المستوى الثالث:** مقابلة العنف بالعفو وفي هذا استئصال للعنف وتهذيبه[1].

وبهذا يكون الشيخ قد وضع منهجا لمقابلة العنف وفضه ضمن فلسفته التربوية، ولقد استدل الشيخ في نبذ العنف بأحاديث رأي أنها تسحب من الجهاد في عصر الرسول صل الله عليه وسلم إلى حل أزمة العنف في عصره، وهي صالحة لعصرنا أيضا حيث يقول الشيخ: فالذي أوصيكم به وإياي المحافظة على قوله صل الله عليه وسلم: « **ثلاث منجيات، وثلاث مهلكات فأما المنجيات فهي تقوى الله في السر والعلانية، وكلمة الحق في السر والعلانية وكلمة الحق في الرضا والغضب، والقصد في الغنى والفقر وأما المهلكات فشح مطاع وهوى متبع وإعجاب كل ذي رأي برأيه** »[2]، وعلى قوله صل الله عليه وسلم: « **وما تحت قبة السماء إله يعبد من دون الله أعظم من هوى متبع** » وعلى قوله صلى الله عليه

(1) علي حرازم المغربي، جواهر المعاني ، مصدر سابق، ص107.
(2) المصدر نفسه، ص107.

وسلم: « **من حسن إسلام المرء تركه مـلا لا يعنيـه** » وعـلى قولـه صـل اللـــه عليـه وسلم: « **لا تتمنوا لقاء العدو واسألوا اللـه العافية فـإذا لقيتمـوه فاصـبروا** » يقـول الشيخ: « هـذا أو إن ورد في ميـادين الجهـاد في قتـال الكفـار فهـو منقلـب في هـذه الأزمنة، إلى الصفح عن شر الناس فمن تمنـى بقلبـه أو وأراد تحريـك الشر منـه عـلى الناس سلطهم اللـه عليهم من وجه لا يقدر على دفعهم »[1]. فالشيخ يرى أن أساس دفع شر الناس هو مقابلتهم بالإحسان، فبالصفح والعفو عنهم إطفـاء لنـيران الفتنـة، فإن لم يقدر فبالصبر، فمن منظور الشيخ فـإن هـذا الشر الـذي بـادر بـه النـاس هـو مجرى الأقدار الإلهية، وثبـوت لمشـيئته سـبحانه وتعـالى وتجليـه بصـفة القهـار، وإن استلزم الأمر الدفاع عن النفس فليكن بـالتي هـي أحسـن، بلـين ورفـق. إذن فوجـوه دفع العنف عند الشيخ تكون كما يبينه المخطط التالي: العفو، الصـبر، الـدفاع بـاللين، الهرب، الدفاع بالأقل الأقل من الأذية- التضرع لـلـه.

يقول الشيخ: فإن هذه الوجوه التـي ذكرناهـا هـي التـي تقتضـيها رسـوم العلـم والحذر الحذر لمن تحرك عليه شر الناس منكم أن يبادر إليه بالتحرك بـالشر بمقـتضى حرارة طبعه، وظلمه وجهله، وعزة نفسه، فإن المبادر لـلشر بهـذا وإن كـان مظلومـا فاضت عليه بحور الشر من الخلق[2].

يتبين من هذا أن الشيخ التجاني يجعل من العنف قضاء اللـه وقـدره وبالتـالي لا يمكن مواجهته إلا بالرضا والتسليم، والصـبر لمقـتضى الحكمـة الإلهيـة، كـما أنـه يـرى أن المحرك للعنف عزة النفس والاعتزاز بها، وهذا فيه إتباع لـلـهوى بالمعنى الصوفي، فبالأســاس يجــب مجاهــدة الــنفس، لــذلك اقتضــت التربيــة الروحيــة أن يقبــل

---

(1) علي حرازم المغربي، جواهر المعاني ، مصدر سابق، ص108.

(2) محمد الكبـير التجـاني، مختـارات مـن رسـائل الشـيخ سـيدي أحمـد التجـاني، ط1، مطبعـة الكرامة، الرباط، 2009، ص35.

الإنسان على نفسه الظلم والهوان، لأن في ذلك تربية للنفس وتزكية لها، لأنها استعاضت عن قوتها بالقوة الإلهية القادرة على أن تدفع عنها الشر وتأثر لها من الظالم[1].

ويرى الشيخ التجاني أن السبب الأول المحرك للشر والعنف، هو الغيبة عن الله تعالى وأن غالب في حكمه، ففي نظره أن الناس اهتموا بصورة الشخص الذي حرك عليهم الشر ونسوا أن الفاعل الوحيد في هذه الدنيا هي الإرادة الإلهية، فالعاقل على حد قول الشيخ هو من رأى في الشر ومعناه هنا الفعل العنيف تجليا إلهيا لا قدرة لأحد على مقاومته إلا بتأييد إلهي، فكان مقتضى ما دل عليه علمه وعقله الرجوع إلى الله بالهرب والالتجاء إليه، اعترافا بعجزه وضعفه فنهض معتصما بالله في مقابلة خلقه فلا شك أن هذا حسب الشيخ سيدفع عنه شر الناس لاعتصامه بالله تعالى[2].

ورأى الشيخ أن هذا المنهج هو الصالح حيث يقول « وهذا الباب الذي ذكرناه كل الخلق محتاجون إليه في هذا الوقت فمن أدام السير على المنهج سعد في الدنيا والآخرة ومن فارقه وكله الله إلى نفسه فنهض إلى مقابلة الشرور فهلك كل الهلاك في عاجله وآجلة[3].

إن هذا التسامح الذي ينادي به الشيخ أحمد التجاني مبني على أساس معرفي ذوقي، يستند إلى تربية دينية ذات طابع شمولي إنساني، فهي فلسفة تسعى بكل ما أتت من آليات إلى إشاعة روح التسامح ونشر السلم والأمن، وتحاول البحث عن أكبر قدر ممكن من القواسم المشتركة بين الأنا والآخر حتى تخفف من وطأة

(1) علي حرازم المغربي، جواهر المعاني، مصدر سابق، ص108.
(2) المصدر نفسه، ص108.
(3) المصدر نفسه، ص109.

العنف، فهو معنى في الحقيقة نطمح لبلوغه لما يتصف به من المثالية استشرافا لرؤية مستقبلية لمجتمع مؤسس على السلام والمحبة للجميع، وتقديم العفو والتسامح في مقابلة العنف، ومنها بالذات تتحقق معنى العبودية ألحقه لله من حيث هو القاضي لأمره الفاعل لما يريد بمشيئة، وبالتالي فالآخر لا يستطيع أن يفعل لنا شيئا إلا أنه يحقق فينا المشيئة الإلهية، ورضانا لما قضى الله يجعلنا نرضى على أفعال البشر مهما حملت من الشر، إن هذا الرصيد الإيماني والميثاق الحضاري للتعايش حقيق أن يتأسى به الإنسان الذي تتحد هويته على الإيمان بإله واحد، على أصول أديان السماء، وأن يحيا أفراده بالتسامح والمودة ويكون التعايش قائما على حق كل فرد في الإيمان على نفسه وماله ودور عبادته، وأن ننبذ دعاوى الفرقة والشر[1]، ولابد من الابتعاد عن العنف لأنه كفيل بتمزيق نسيج العلاقات داخل المجتمع.

إن هذا الخطاب ليس خطابا في التسامح المجاني كما قد يتراءى للبعض إنما هو خطاب معرفي ينبثق من رؤية إنسانية، تحاول البحث عن سبل لتضييق فجوات الصراع، وتجفيف منابع الخلاف، والعمل على تطهير النفوس مما يلابسها من نزوع نحو الظلم[2]، فهي إذن دعوة لإحياء الجانب الروحي في الإنسان لما فيه من الاتساع الكافي يساعد الإنسان على استعادة إنسانيته وكرامته وإعادة بث خلق الحب الذي جبل عليه الكون بأسره[3].

إذن إن مهمة بث الأمن والسلام في المجتمع هي كفيلة بأن تجعلنا على وعي بما يزخر به تراثنا الديني الصوفي من خطط تربوية امتزجت برؤى ذوقية، تساعد

---

(1) محمد الشحات الجندي، الأمة بين آفة التطرف وتحديات الواقع، ط1، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، 2017، ص87.

(2) أمين يوسف عودة، التصوف، شهودا وحبا وخطابا، ط1، عالم الكتب الحديث، إربد، الأردن، 2015، ص16.

(3) المرجع نفسه، ص16.

على الخروج من محنة العنف وأزمة غياب الحوار السلمي يقـول ابـن الطيـب: « في دور التصوف ورجاله في تمتين العلاقات الاجتماعية وإضعاف قوى التمزيـق والتـدمير فحسبه هـذه المهمـة يضـطلع بهـا المتصـوفة دون غـيرهم: لقـد كـان ظهـور الطـرق الصوفية استجابة لحاجة البناء الروحي الاجتماعي في آن واحد، هذه الحاجة لم يكـن العلماء مؤهلين لسدها، فالفقهاء تعلقوا في دور حفظ الشريعة وضـعف تـأثيرهم في المؤمنين، أما المتكلمون فلا أثر لخطابهم في علاج أدواء النفس، ومن هنـا بـرز شـيوخ المتصوفة ليحـدثوا هـذا التحـول العميـق الـذي شـهده التصـوف نعنـي تطـويره إلى مؤسسة تستجيب لحاجات جديـدة للمجتمعـات الإسـلامية، فجعلـوا نصـب أعيـنهم تمكين الناس من بناء علاقات شخصية حميمية مع الـلـه ورسوله (...) فصار التصـوف منذ ذلك الحين قطبا لإدماج الاجتماعي لا نظير له »[1].

إن نظرة خاطفـة لتراثنـا العميـق الضـخم تجعلنـا، نقـر مـا للتصـوف وللتجـارب الروحية من أدوار فاعلة، باعتبارها خبرة إنسانية تتميز بالصفاء الروحي، وعلو القـيم الأخلاقية يمكن تفعيله وتوسيع تطبيق مناهجه التربويـة بمـا يـتلاءم وطبيعـة الـعصر لعله يكون بؤرة الضوء التي تنير مـا يـراود العـالم مـن ظـلام أنتجـه الصراع بـين الأنـا والآخر وغشـاوة ظلمـة المـادة وغيـاب نـور الـروح فيعمـل عـلى تـرميم التصـدعات وتصحيح تصورنا عن الانفتاح والتسامح، ويلـين التطـرف والعنـف والتعصـب. وهـي كـذلك التجربـة التجانيـة فقـد عملـت عـلى توثيـق ثقافـة التعـايش ومحبـة الآخـر والتسامح والحوار.

(1) محمد بن الطيب، مسؤولية النخـب الدينيـة والثقافيـة في الحفـاظ عـلى سـلم المجتمعـات وتضامنها، مجلة التفاهم، المجلد11، العدد42، 2013، ص110.

2- طبيعة الحرية:

يعتبر موضوع الحرية من الموضوعات الفلسفية العويصة منذ فجر تاريخ الفلسفة إلى عصرنا الحالي، فمعضلة الحرية لازلت تواجه كل أمة في كل خطوة من خطوات تقدمها، وفي كل مرحلة من مراحل حياتها ولكن انبعثت الحرية في وقتنا الحالي بقوة كبيرة، بل أصبحت لغة العصر والمصطلح الأكثر تداولا بين الناس، فها هو الفرد يرفع شعار الحرية داخل أسرته، والمرأة في وجه زوجها والأقلية في مقاومة الأغلبية، والأمة في مصارعة أعدائها ويخفي الشعار أهدافا متباينة اشد التباين[1].

ولقد أولى الفكر الإسلامي عموما أهمية كبيرة لموضوع الحرية، لما لها من ارتباط وثيق بمسألة أفعال العباد والعقاب والجزاء في اليوم الأخر، كما حظيت مسألة الحرية بتدارس المتصوفة وأدلوا فيها بدلوهم باعتبارها أولى القيم الإنسانية وما مدى أهمية تربية المجتمعات عليها، ولكن تبقى الحرية من بين القضايا التي يكتنفها الكثير من الغموض والالتباسات النظرية والتطبيقية سواء من ناحية تعريفها أو أسسها وضوابطها، حتى تكون حرية بناءة تسهم في ارتقاء البشرية وتقدمها، ومن هذا الباب يمكن أن نطرح عدة تساؤلات ما مفهوم الشيخ أحمد التجاني للحرية، وما موقعها من مشروعه التربوي الإصلاحي؟

2-1- مفهوم الحرية:

أ. **لغة:** لقد ورد مفهوم الحرية في لسان العرب بعدة معاني ولكن المعنى الذي يفيدنا هنا هو العتق قال الأعرابي حر يحر إذا عتق فالحر نقيض العبد والجمع

(1) عبد الله العدوي، مفهوم الحرية، ط5، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 2012، ص06.

أحرار وحرار، والمحرر هو المعتق. وأن يحرر الولد أي يفرده لطاعة اللـه عز وجل وخدمة المسجد هو مستفاد من قوله تعالى: ﴿ **إِذْ قَالَتِ امْرَأَتُ عِمْرَانَ رَبِّ إِنِّي نَذَرْتُ لَكَ مَا فِي بَطْنِي مُحَرَّرًا فَتَقَبَّلْ مِنِّي إِنَّكَ أَنتَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ** ﴾ (**سورة آل عمران، الآية:35**)، قال الزجاج هذا قول امرأة عمران ومعناه جعلته خادما يخدم في متعبداتك[1].

ب. **اصطلاحا:** ولقد جاء معنى الحرية في معجم جميل صليبا- عموما هو معنى لا يختلف عن معناه اللغوي-الحر ضد العبد والحر هو الكريم الخالص من الشوائب والحر في الأشياء أفضلها، والحر من الأقوال والأفعال أحسنها والحرية الخلوص من الشوائب والرق واللؤم.

فكلمة حرية في النهاية تؤول إلى الخلو من النقص والصفاء من الشوائب[2].

أما المعنى الإسلامي للحرية فهو مرتبط شديد الارتباط بأعلى قيمة أخلاقية، ألا وهي قيمة التوحيد فهي الهدف الأسمى من التربية الصوفية، ولو نغوص في معنى التوحيد لوجدناه هو إفراد اللـه بكل خصائص الألوهية في تصريف حياة البشر، كإفراده بخصائص الألوهية في اعتقادهم وتصورهم وفي ضمائرهم فيتوجهون للـه وحده بالشعائر التعبدية والتقوى[3].

ومن منطلق هذا المعتقد يكون لا حاكم إلا اللـه ولا مشرع إلا هو ولا منظم لحياة البشر وعلاقاتهم وارتباطاتهم بالكون والحياة إلا اللـه[4].

(**1**) ابن منظور، لسان العرب، مرجع سابق، ص817.

(**2**) جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج2، مرجع سابق، ص462.

(**3**) علي أحمد مدكور، مرجع سابق، ص313.

(**4**) المرجع نفسه، ص313.

ومن هنا يكون المنهج الإسلامي انطلاقا من خاصية التوحيد يعمل على تحديد الإنسان من حيث خلوص عبادته لله سبحانه وتعالى وحده، وهي خاصية يمتاز بها الفكر الإسلامي عند غيره من أنماط التفكير حيث يتحرر الإنسان من عبودية العباد إلى عبودية الله وحده(1).

ومما أثبته التاريخ الإنساني أنه متى عبد الإنسان الله لا غيره سواء كانوا بشرا أو غرائز وشهوات يرتقي الإنسان ويتسامى ويتقدم علميا واجتماعيا(2).

ومن هذا المرتكز راح العديد من المفكرين المسلمين إلى تحرير الإنسان وأقصد بالضبط المتصوفة، فها هو الغزالي بإقباله على الله من خلال النظر في أعماق النفس ومجاهدتها وتصفيتها وتطهيرها بالرياضات، باجتماع همته وتوحيد القصد إلى الله، كان بهذا انتقل من الفكر إلى الإرادة، هذه الأخيرة التي تعد من أبرز عناصر التجربة في المعرفة الذوقية، حيث تتكشف بها حقائق الوجود، وأسرار الألوهية والربوبية ولا يتوصل إليها عن طريق الفكر بل عن طريق الإرادة التي هي أخص مظاهر التجربة الصوفية. ومقولة الغزالي التي توصل إليها بعد اجتياز طريق التصوف والتي تختلف في جوهرها عن الكوجيطو الديكارتي: أنا مفكر إذن أنا موجود، حيث يقول أنا أمارس تجربة روحية مدة أنا أتحرر، أنا أتذوق معرفة، أنا أريد بنفسي بحريتي، وأنا أتألم فأنا موجود ولله الذي يتجلى لي حال إقبالي عليه وتصالي به هو محرري من أسر الجهل وظلام العبودية، إلى نور اليقين والمعرفة الخالصة الحرة(3)، وعلى هذا الأساس أقر الروحي بردیائف (ت: 1948م) في

(1) علي أحمد مدكور، مرجع سابق، ص314.

(2) المرجع نفسه، ص80.

(3) عبد القادر محمود، الفلسفة الصوفية في الإسلام مصادرها ونظرياتها ومكانها من الدين والحياة، ط2، دار الفكر العربي، القاهرة، مصر، 1967، ص201.

توكيده العلاقة القائمة بين الـلـه والمؤمن على أساس الحرية وأن الإنسان إن لم يؤمن فسيظل عبدا، فكان الإيمان هو التحرر وكأن العبودية لـلـه هي التحرر مـن الطبيعـة والمجتمع[1].

2-2- الحرية تجربة:

وإلى هذا المعنى بالذات ذهب الشيخ أحمد التجاني حين أراد أن يـدلو بـدلوه في مشكلة الحرية، حيث اعتبرها أولا قيمة أخلاقية تصلها الـنفس بعـد قطـع مجموعـة من المقامات، فهي إحدى ثمرات المعرفة وآخر محطـة في مقـام الإحسـان فهـي غايـة تصفية النفس وطهارتها، فلا يمكـن أن يكـون الإنسـان حـرا ولـه مـن حظـوظ نفسـه شيء[2]، فهي إذن ثمرة تربية وترويض ومجاهدة للنفس حيث عـرف الشـيخ الإنسـان الحر بالقول: « الحر هو الذي تحرر مـن رقبـة الأغيـار، حبـا وإرادة ومـيلا وتعظـيما واستئناسا ومساكنة، وملاحظة، وغرقا في حضرة الجبار فلا علم له بغيره، ليس له مـع غير الـلـه سكون ولا قرار ولا عن غير الـلـه إخبار ويصير الخلق في عينه الأبـاعر عـلى وجه الماء »[3].

وبهذا يكون مفهوم الشيخ للحرية سائر على ما سار عليـه المسـلمين مـن حيـث اعتبار الحرية المطلقة تتمثل في الاتصال بالـلـه تعالى، مقـرين بتحقيـق العبوديـة لـه وحده وبهذا تكون حرية الإنسان في مخالفته لهوى نفسه، وبهـذا تعـبر الحريـة عـن معنى مثالي لا يمكن أن يصل إليه إلا من نجح فعلا في التخلص من كأدورات الـنفس، فتكـون بـذلك الحريـة تجربـة ذوقيـة بستشـعرها الـبعض ولـيس الكـل، كـما أن

(1) عبد القادر محمود، مرجع سابق، ص201.
(2) عبيدة بن محمد الصغير، ميزاب الرحمة الربانية في التربية بالطريقة التيجانية، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 2008، ص172.
(3) علي حرازم المغربي، مصدر سابق، ص38.

الشيخ في غير ذي موضع كما رأينا جعل من المشيئة الإلهية هي المحرك والمسير لأفعال الإنسان، وبالتالي لا حرية للإنسان إلا في ما أراد الله ومن هذا يمكن أن نصل لربما إلى موقف محدد للشيخ من مسألة الحرية، فيمكن أن نقول إن الحرية المطلقة لله تعالى لما تقتضيه مرتبة الألوهية من جهة وتوحيد الأفعال من جهة أخرى، أما حرية الإنسان فهي حرية مكتسبة بمدى إخلاص النية في عبادته لله وتعلقه والتخلص من إتباع الهوى وحظوظ النفس، وبالتالي يكون الإنسان حر من حيث أنه عبد الله فقط، فأسوأ أنواع الاسترقاق هو استرقاق الإنسان من قبل شهواته وغرائزه.

لذلك عمل فلاسفة التربية خاصة الصوفية منهم، على تحرير الإنسان من سلطة هواه وتقويته على نفسه حتى يرتقي بها في سلم الفضائل، وبهذا تكون نتيجة هذه التربية بلوغ الإنسان الحرية التي يناشدها منذ أدرك وجوده وأدرك تسليط نواميس الطبيعة الخارجية والداخلية عليه، وبناء على ذلك نجد أن المنهج التربوي عند الشيخ أجمد التجاني ومن سبقه من متصوفة، قد وضعوا حلا لمشكلة الحرية، فالإنسان حر مادام خاضع لقوة واحدة وهي القوة الإلهية، ومن هنا تكون عملية التزكية والتربية تستهدف بناء الإنسان الحر والارتقاء به وبإنسانيته من مستوى الخضوع للشهوات إلى مقام العبودية لله، وفي هذا المقام يتصرف الإنسان طبقا لمراد الله سبحانه وتعالى.

إن التفتيش في مضامين تراثنا الصوفي على اختلاف شخصياته، مما عكسته تجربة الشيخ أحمد التجاني في مجال التربية وتصديها بالحلول لما يعانيه واقعنا اليوم من أزمات يجعلنا نقر أننا نمتلك تراثا عملاقا تعد حمولة تربوية تراعي خصوصية ماضينا وحاضرنا ومستقبلنا، تخدم قداسة مرجعيتنا الدينية متلائمة مع عقيدتنا الإسلامية خاصة في الإقرار بالشهادتين التي تمنحنا قوة في التوحيد، هذا

الأخير الذي يعد مرتكز قيام فلسفة تربوية تنظر في قضايا التربية ومشكلاتها بصورة منظمة، فالأساس في عملية التربية هو التقرب من اللـه سبحانه وتعالى، هذا التقرب الذي يجعل منطلق السلوك الإنساني ومحركه قوة عليا تجعله يحب الآخر لأنه مخلوق لمحبوب أول، تجعله ينبذ العنف مع الآخر امتثالا لأمر المحبوب، وتجعله يتحرر من سلطة الأنا والآخر لأنه لا معبود إلا اللـه وبالتالي فالأنا متحررة من كل ما سوى اللـه.

فالتربية التي تستمد أصولها من الإسلام كدين عالمي، تستلهم وسائلها من القرآن الكريم وتضع في قمة أهدافها إقرار ألوهية اللـه وعبودية الإنسان، وأقصد بالضبط الفلسفة التربوية الصوفية عامة وفلسفة التربية التجانية هي القادرة على إعداد الإنسان العالمي المعاصر الصالح. وفي الأخير يمكن القول:

- إن فكر الشيخ في التربية يحمل من المثالية ما يجعله جميل ولكنه صعب التطبيق.
- إن الوقوف مثلا على مستوى رد العنف بالتسامح، إن هذا الأمر جعل من فكرته هذه سببا في الاتهامات التي وجهت للطريقة التجانية من التواطؤ مع المستعمر والتخاذل في مواجهته، إنها دعوة إلى قبول الذل وعدم مناهضة الظلم وهذا في حد ذاته تغذية للعنف وليس سندا له ولو كان كذلك لما شرع اللـه سبحانه وتعالى الجهاد.
- إن منظور الشيخ للحرية تحمل الكثير من التناقض فمن جهة يقر بحرية الإنسان ومن جهة أخرى يقيده بالمشيئة الإلهية.

إذن على هذا المنهج الذي رسمه الرجل الأول في الطريقة التجانية الشيخ أحمد التجاني ومن جاء بعده من تلاميذه وخلفائه. أن بنت التربية في الطريقة

التجانية على الشريعة السمحة، والتمسك بالسنة النبوية الشريفة قولا وفعلا متكلين على العبادة معتمدين على العلم مثبتين قوام هذه المدرسة التربوية بالعمل، فعملوا على تطوير التربية وتزكية النفس فكان الأساس في التربية هو التقرب من الله سبحانه وتعالى فاهتموا بالقيم الروحية مع تفعيل العقل والقلب لأن العقل منبع العلم ومطلعه الأساسي، خاصة في العصر الحالي.

فإذا كانت التربية تعبر عن فلسفة إنسانية من حيث أنها تستهدف إنشاء الإنسان الصالح وتنمية المفاهيم والأساليب الإيجابية والإنسانية فيه، ولهذا تعتبر التربية ذات أهمية عظيمة لأهمية موضوعها ألا وهو الإنسان[1]. الذي يسعى دائما للارتقاء في فكره، للارتقاء في ثقافته، للارتقاء في ذاته وهو في كل هذا في أمس الحاجة للتربية « فكلما ارتقى الإنسان في سلم الحضارات ازدادت حاجته إلى التربية، وخرجت هذه الحاجة عن حد الكماليات إلى حد الضرورات »[2].

3- الفردانية:

إن طبيعة الإنسان الاجتماعية من جهة وطبيعته الإنسانية التي لا تبلغ الكمال من جهة أخرى، تحتم عليه الاجتماع مع غيره والاشتراك معهم في أداء الأعمال، تحقيقا لأهداف مشتركة مرجوة فالإنسان يكمل أخاه الإنسان، لذلك نجد الشيخ حث المريدين على ضرورة العمل الجماعي لماله من ثمار، أولا على مستوى تربية النفس وإصلاح المجتمع، فما هي الفردانية وكيف نخفف من حدتها بالعمل الجماعي؟

---

(1) أيوب دخل الله، التربية ومشكلات المجتمع في عصر العولمة، دار الخلدونية للنشر والتوزيع، الجزائر، 2014، ص13.

(2) شهلا جورج ورفاقه، الوعي التربوي ومستقبل البلاد العربية، ط2، بيروت مكتبة، بيروت، 1961، ص15.

3-1- مفهوم الفردانية (الفردية):

يمكن أن ندرج المعنى اللغوي والاصطلاحي:

أ. **لغة:** جاء في لسان العرب أن الفرد في صفات اللـه هو الواحد الأحد.

والفرد هو الوتر، والجمع أفراد وفرادى، والفرد نصف الزوج، وفرد الرجل إذا اعتزل الناس وخلا بمراعاة الأمر والنهي(1).

ب. **اصطلاحا:** الفردية مذهب يرى أن الفرد أساس كل حقيقة وجودية، وهو مذهب يفسر الظواهر الاجتماعية والتاريخية بالفاعلية الفردية. أو هو مذهب من يرى أن غاية المجتمع رعاية مصلحة الفرد والسماح له بتدبير شؤونه بنفسه، وفي علم الأخلاق والسياسة تطلق الفردانية على القول أن قيمة الفرد أعلى من قيمة المؤسسات المحيطة به لأن الفرد هو الغاية التي جاءت من أجلها الدولة(2).

يبدو أن الفردانية في كل صورها تعلي من قيمة الفرد على حساب الجماعة مما يقوي النزعة الأنانية.

3-2- دور العمل الجماعي في الحد من الفردانية:

ينطبع العالم الحديث بطابع شاذ- أي يخرج عن الطبيعة الإنسانية- غير سوي وهو سيطرة النزعة الفردانية، والتي تعني إنكار أي مبدأ أعلى من الفرد فهي بهذا المعنى السبب في الانهيار الراهن للغرب. فالفردانية تقتضي إنكار الإلهام الروحاني على اعتبار أنه ملكة فوق فردية(3)، وإلى رأي غير بعيد من هذا يذهب الشيخ محمد

---

(1) ابن منظور، مرجع سابق، ص ص3373-3374.

(2) جميل صليبا، مرجع سابق، ص141.

(3) عبد الواحد يحي، أزمة العالم الحديث، ترجمة عبد الباقي مفتاح، ط1، عالم الكتب الحديث للنشر والتوزيع، 2017، ص67.

العيد التجاني إلى تفضيل العمل الجماعي على العمل الفردي على اعتبار أن الأخير يؤدي إلى الماديات أما العمل الجماعي فهو عمل تشيع فيه الروحانية يقول الشيخ: « (...) ليكون نجاحنا جماعيا لأن العمل الفردي غالبا ما يؤدي إلى الماديات، أما العمل الجماعي فيعمق فينا الروحيات ويحدث الألفة والترابط الاجتماعيين »[1].

إن قراءة في هذه السطور تجعلنا نستلهم معنى ما ذهب إليه الشيخ يقترب من دعوى (عبد الواحد يحي) من حيث أنه اعتبر أن العمل الفردي يعني انتصار للفردانية وهذا الأخير يؤدي إلى إنكار المجال المعرفي للإلهام ألا وهو الميتافيزيقا وهو ما ينتج في نظره فوضى فكرية فادعاء حيازة الفكرة حيازة شخصية فإنه ينزع عن نفسه المصداقية من حيث أن الفكرة الصحيحة هي ملك الجميع وإذا كانت خاطئة فلا فخر في ابتداعها[2]، لذلك أخذ العمل الجماعي مكان الصدارة في التربية الروحية ولا عجب أن يحث عليه الشيخ محمد العيد التجاني من كونه أدعى لأن يشيع الروحانية لما فيه من انصهار للأنانية وتجسيد للمحبة في الله والعمل الجماعي في حد ذاته مدرسة للتربية والتزكية ففيه تراجع حظوظ النفس من أجل الغير أو الجماعة، كما أن المعروف أن الإنسان يعتريه النقص بكل وجه من الوجوه فإن تضافرت جهودهم واجتمعت كملوا بعضهم البعض في جو يسوده الصبر والحلم وكضم الغيض وما يسري مسراها من مكارم الأخلاق. على أن العمل الجماعي لا يعني طمس الفرد وقتل مواهبه وإبداعاته وإنما تقوم مقام الشيخ المطاع وهي الأهمية الراجحة التي يحظى بها في هذه الحالة العمل الجماعي[3]، وما يمكن أن نلفت إليه الانتباه هنا بأن المقصود بالجماعة ليس

---

(1) محمد العيد التجاني، كلمة توجيهية، أفريل 2017.

(2) عبد الواحد يحي، المرجع السابق، ص ص68-69.

(3) عبد الواحد يحي، التربية والتحقيق الروحي تصحيح المفاهيم، ترجمة وتعليق عبد الباقي مفتاح، عالم الكتب الحديث للنشر والتوزيع، إربد، الأردن، 2014، ص11.

الأفراد باعتبار هيأتهم الجسمية فقط، وإنما المقصود الكينونة النفسانية الجمعية. وتحضرني هنا كلمة قالها الشيخ محمد العيد التجاني في أحد اجتماعات العمل معه حيث تكلم عن الشيخ كلنا الشيخ وكلنا في خدمة الشيخ والشيخ ليس الجانب الجسماني الذي ترونه وإنما الشيخ روح تسري ترتبط بروح الحاج علي التماسيني والشيخ سيدي أحمد التجاني إلى الرسول صلى الله عليه وسلم بارتباط وثيق بالله سبحانه وتعالى.

إذن يبدوا أن العمل الجماعي دور مهم في تربية النفس والرقي بها إلى مصاف العارفين، كما أنه له أثر واقعي من حيث زيادة قدرة الأفراد على التفكير وهو ما يؤدي إلى البناء العلمي والمعرفي، تضافر الجهود من أجل خدمة الأهداف المشتركة، تجسيد روح التعاون على البر وفعل الخيرات مما يؤدي إلى بلوغ مجتمع متماسك مؤمن متحضر وراق.

إذن من خلال ما سبق يتبين أن الفكر التربوي عند الشيخ أحمد التجاني لديه صفة الامتداد ويظهر من خلال نموذج الشيخ محمد العيد، فهو منهج صالح لكل زمان ومكان وكيف لا يكون كذلك وهو مستوحى من القرآن الكريم والسنة النبوية الشريف.

الخاتمة:

إن الجولة الفكرية الروحية التي قادتنا إلى فكر الشيخ أحمد التجاني التربوي، أوقفتنا على جملة من الحقائق والنتائج، فاستخلصنا مايلي: وهو ما كان له بالغ الأثر في المنهج التربوي عنده، حيث جعل من التربية الروحية القاعدة وحجر الزاوية في بناء صرح فلسفته التربوية. ففكر الشيخ التجاني إذن عكس صورة الثقافة الإسلامية والتراث الصوفي.

- تعتبر التربية المرآة العاكسة للفكر والجانب التطبيقي منه ولا أدل من ذلك أن التربية عند الشيخ أحمد التجاني هي صدى لفكره الصوفي وفلسفته الإسلامية القائمة على التوحيد.
- إن عملية التربية هي عملية قائمة على علاقة قوية ومتينة بين شيخ مرب ومريد مطيع، يطبعها التسليم والمحبة، وقودها الأساسي حفظ الأدب، وهي العلاقة التي تفتقر لها المنظومة التربوية في مناهجنا التربوية مما جعل الجو العام لعملية التربية والتعليم متوتر ومشحون أفضى إلى العديد من المشاكل الاجتماعية كالتسرب المدرسي والعنف داخل المؤسسات التعليمية.
- وهذا ما جعلنا نخلص إلى نتيجة مفادها أن الفكر الصوفي يعكس نموذجا تربويا ضخما عماده تقوى الله.
- إن الوقوف على التربية التجانية جعلنا نقر بمدى نجاعة وسماحة الفكر الإسلامي عامة والصوفي خاصة.

ولما لم تكن فلسفة التربية سوى فلسفة اجتماعية، لذلك استهدفت التربية التجانية الإصلاح الاجتماعي والعمل على تماسك المجتمع، من حيث سن مجموعة من المبادئ التي تمكن الإنسان من التقرب من أخيه الإنسان وتعمل

على سد أي هوة من شأنها أن تؤدي إلى التمزق الاجتماعي واندثار أعضاء المجتمع. حيث عمدت من خلال مناهجها ووسائلها إضعاف أنانية الإنسان وجعله متفتحا على غيره متقبلا للأخر، والهدف من هذا كله الوصول إلى الكمال الأخلاقي، فالتربية ليست أكثر من كونها فن في تهذيب الأخلاق بل الجانب التطبيقي العملي المحسوس نت القيم الأخلاقية، فما الإنسان الذي يتمتع بتربية عالية سوى إنسان يحوي في نفسه قيما أخلاقية، لذلك كان نتاج التربية التجانية ثمار أخلاقية يحصدها المريد من خلال تدرجه في مقامات السلوك.

قائمة المصادر والمراجع:

1. ابن منظور، لسان العرب، تحقيق عبد الكريم وآخرون، دار المعارف، القاهرة، 2014.
2. أحمد رجب الأسمر، النبي المربي، ط1، دار الفرقان للنشر والتوزيع، عمان، 2001.
3. أحمد زكي بدوي، معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية، مكتبة لبنان، بيروت، 1986.
4. أحمد يسري، حقوق الإنسان وأسباب العنف في المجتمع الإسلامي في ضوء أحكام الشريعة الإسلامية، ط2، دار الفكر العربي، مصر، 1995.
5. أمين يوسف عودة، التصوف: شهودا وحبا وخطابا وأثره في روحنة الإنسانية، ط1، عالم الكتب الحديث للنشر والتوزيع، إربد، الأردن، 2016.
6. أمين يوسف عودة، التصوف، شهودا وحبا وخطابا، ط1، عالم الكتب الحديث، إربد، الأردن، 2015.
7. أيوب دخل الله، التربية ومشكلات المجتمع في عصر العولمة، دار الخلدونية للنشر والتوزيع، الجزائر، 2014.
8. جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج2، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، 1982.
9. خالص حلبي، سيكولوجية العنف وإستراتيجية الحل السلمي، ط1، دار الفكر العربي المعاصر، بيروت، 1998.
10. شهلا جورج ورفاقه، الوعي التربوي ومستقبل البلاد العربية، ط2، بيروت مكتبة، بيروت، 1961.
11. عبد القادر محمود، الفلسفة الصوفية في الإسلام مصادرها ونظرياتها ومكانها من الدين والحياة، ط2، دار الفكر العربي، القاهرة، مصر، 1967.
12. عبد الله العدوي, مفهوم الحرية، ط5، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 2012.

13. عبد الواحد يحي، **أزمة العالم الحديث**، ترجمة عبد الباقي مفتاح، ط1، عالم الكتب الحديث للنشر والتوزيع، 2017.
14. عبد الواحد يحي، **التربية والتحقيق الروحي تصحيح المفاهيم**، ترجمة وتعليق عبد الباقي مفتاح، عالم الكتب الحديث للنشر والتوزيع، إربد، الأردن، 2014.
15. عبيدة بن محمد الصغير، **ميزاب الرحمة الربانية في التربية بالطريقة التيجانية**، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 2008.
16. علي أحمد مدكور، **فلسفة التربية أوصولها وتطبيقاتها**، مكتبة لبنان ناشرون، لبنان، 2014.
17. علي حرازم المغربي، **جواهر المعاني وبلوغ الأماني في فيض سيدي أبي العباس التجاني**، ط1، تحقيق عبد اللطيف عبد الرحمان، دار الكتب العلمية، لبنان، 1997.
18. محمد الشحات الجندي، **الأمة بين آفة التطرف وتحديات الواقع**، ط1، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، 2017.
19. محمد العيد التجاني، **كلمة توجيهية**، أفريل 2017.
20. محمد الكبير التجاني، **مختارات من رسائل الشيخ سيدي أحمد التجاني**، ط1، مطبعة الكرامة، الرباط، 2009.
21. محمد بن الطيب، **مسؤولية النخب الدينية والثقافية في الحفاظ على سلم المجتمعات وتضامنها**، مجلة التفاهم، المجلد11، العدد42، 2013.
22. يوسف محمد بناصر، **ثقافة العنف واللاعنف في الفكر الإسلامي**، ط2، دار الكلمة للنشر والتوزيع، المغرب، 2018.

محنة العقل العربي

في ظل تحديات النظام العالمي الجديد

(مقاربة ابستيمولوجية للمنطلقات والتجليات)

الدكتور قرواز الدوادي- جامعة سطيف2

مقدمة:

إذا كان العقل قوة كامنة قابلة للبروز في أنساق مختلفة تماشيا مع التركيبات المجتمعية التي يتولد فيها، فإنه مجمع الكليات. وإذا كان العقل قسمة إلهية عادلة بين البشر، فقد أصبح اليوم عقلا مختلفا تمام الاختلاف عن عقل الأمس إنه عقل متنوع في مواجهة عالم متغير، انه العقل المتحول المغاير لذاته حسب الأزمنة والأمكنة والثقافات والشعوب. إن هذا العصر المسمى بعصر العلم والتكنولوجيا هو في الأساس حديث عن عصر العقل الذي لم نصل إليه إلا بتجاوز العصور الحجرية إلى عصور الفلسفة ثم النهضة والاكتشافات العلمية، إلى عصر العولمة والنظام العالمي الجديد؛ إنه التحول الذي يعيشه العقل وهو لا يزال قيد الاكتشاف القابل للتطور والتجديد، فالنظر الآن مشدود باتجاه التحسس بالتغير الحاصل في المعارف بصورة أسرع من التنبه إلى ما يحدث لهذه الأداة التي تأتي بهذه المعارف، وإذا كان اختلاف عقل اليوم عن عقل الأمس مقترن بميلاد مغاير للفرد في نظر نفسه ونظر الآخر فذلك يجعلنا مضطرين لمثل هذا السؤال **ماذا عن العقل في فكرنا وحيزنا العربي المعاصر؟ وماذا عن العقلانية التي ينتجها في عصر مركزية العقل الغربي وسيطرة عقلانيته المغطاة برداء العولمة؟ وما هي التجليات الحداثية لمثل هكذا صراع في ثقافتنا المعاصرة تماشيا مع ثقافة العصر؟**

أظنني على صواب إن قلت أن السمة المشتركة بين الفلسفات التقليدية من أفلاطون إلى كانط هي تلك النظرة الموحدة للعقل من جهة أنه حائز وبصفة قبلية على مجمل المقولات الضرورية لإدراك العالم الخارجي، وهي التي تعتبره عقلا كاملا لا يتأثر بأية علاقة جدلية مع ما ينتجه من معارف، وحتى مبادئه لا تتأثر لحظة عمليتي استيعاب الواقع والتأقلم معه؛ ولكن إذا كان هذا هو شعار العقلانية الكلاسيكية فإن شعار العقلانية المعاصرة على حسب قول بلانشي **R. Blanché, (1898-1975)**. هو العمل على تحويل العقل المشرع من خزان للأفكار الفطرية إلى قدرة مؤطِرة قادرة على جعل المعرفة ذات طابع تركيبي فيكون العقل حينها أكثر ديناميكية وإيجابية، بل وأكثر من ذلك أن يحوّل هذا العقل من مجرد قبس أو نور من العقل الكلي إلى مجموعة معايير وقواعد تسمح بإمكان قيام معرفة أكثر موضوعية وعلمية؛ بوصف أدق لكي يصبح العقل أكثر نشاطا وفاعلية لإعادة بناء الواقع، بهذا الفهم لم يبق العقل مجرد وظيفة منطقية تقوم على التصنيف كما كان يتصور أرسطو **(384-322) (Aristote** ق.م)، بل أصبحت بنيته أكثر تعقيدا وأضحى متضمنا لقواعد وأنماط تمكنه من إعادة تركيب المعرفة؛ إي أنه أصبح مجموعة من المبادئ التي يستند عليها الإنسان في فهم الواقع والحياة[1].

لكن الذي يجب أن لا نتناساه هو ذلك التنوع الذي شهده العقل تبعا للحضارات المتعاقبة على التاريخ الإنساني، كما أبرزت ذلك الأبحاث الأنثروبولوجية على يد ليفي ستروس **(1908-2009) (L. Strauss)** فحسبه؛ هذا التنوع قد أزاح التعارض الذي خلّفته المعرفة الغربية بين فكر متحضر يكون هو الفكر الحقيقي، والفكر المتوحش الذي قد يعكس مرحلة متأخرة وبدائية من

(1) Robert Blanché, La science actuelle et le rationalisme, P.U.F, 1967, pp1-8.

التطور الحضاري والعقلي لأن الفكر المتوحش هو أيضا يتوفر على نفس المؤهلات المنطقية التي تمنعنا من اعتباره سابقا على المرحلة الحاضرة، إنه والفكر العلمي الحديث على حظ سواء من العمليات العقلية التي لا تختلف في طبيعتها بقدر ما تختلف في أنماط الظواهر التي تنطبق عليها تلك العمليات العقلية، فعدم احترام الفكر البدائي لبعض مبادئ التفكير العقلي السليم لا يسمح بسحبه من مسار التفكير الإنساني، ولا يبيح للفكر الغربي أن يضفي على نمط تفكيره الشمولية والكلية والعقلانية دون غيره، فليس هناك عقل مركزي وآخر هامشي فالعقل الكلي واحد تشترك فيه كل الحضارات الإنسانية التي كونته[1]، وكل ما في الأمر أن العقلانية المعاصرة التي يؤازرها العلم والتي تتخذ منه منظومة إسنادها يراجع معها العقل نفسه ويعيد النظر فيها باستمرار؛ فهو في نقاش أزلي وصراع أبدي مع ذاته على حد قول باشلار (**Bachelard) (1884-1962**)؛ إنها عقلانية سجال، المفاهيم فيها خلاصة نقد المفاهيم وحصيلة المراجعات والانتقادات الموجهة إلى المفاهيم والأخطاء السابقة ما دام العقل لا يقر له قرار؛ حركته الحقيقية والدائمة هي النفي والتجاوز، صعود بالفكر وبالواقع نحو نوع من التأليف الكلي والاكتمال[2].

وعليه فإذا كانت هذه هي النظرة القادمة من الغرب عن العقل والعقلانية، فإن الحديث عن العقلانية في الفكر العربي المعاصر، يقتضي على وجه التحديد النظر أولا إلى صعوبة سؤال العقلانية في حد ذاته، وذلك لكونه يتضمن العديد من التحديدات المتصلة من جهة بما تطرحه المعاصرة من مفاهيم، ومن جهة أخرى

---

(1) CL-Lévi Strauss, La pensée sauvage, Plon, Paris, 1962, p21.

(2) Gaston .Bachelard, Le nouvel esprit scientifique, P.U.F, Paris, 1934, pp5-30.

بالحداثة والعلم، ومن عدة جهات بالتنوير والنهضة والتقدم وحتى بالعولمة وغيرها من المقاصد؛ ولعل هذا ما دفع ببعض المشتغلين بقضايا الراهن العربي من المثقفين والمفكرين العرب المعاصرين إلى ربط هذه العقلانية بمصادرها الفكرية التي تنهل منها معرفيا وأيديولوجيا، وربما هذا الذي ألحقها تارة بالعلم والبحوث القائمة في العلوم النظرية الخالصة والتطبيقية التي ظهرت فيها التجربة المرشدة إلى العقلانية العلمية المبنية على الأفكار الغربية التي تُرد أساسا إلى نظرية داروين في النشوء والارتقاء أو معارضتهما، أو ربطها أحيانا بأبعادها الإيديولوجية التي تعني اللجوء إلى المشاهدات والوقائع في معالجة قضايا المجتمعات وبالضبط الاعتماد على التجارب الغربية حسب **ماكس فيبر** (**1864-1920**) (**M. Weber**)، بعيدا عن كل ما هو موروث ميتافيزيقي على المستوى الفكري أو العملي، وهنا ترد العقلانية إلى اعتناق مصدر إيديولوجي هو الحداثة المقرونة بالثورة العلمية في عصر الأنوار الأوربية[1]. وقد ترد مرة إلى الواقع العملي المعيش اجتماعيا واقتصاديا وسياسيا بعيدا عن كل ما هو إيديولوجي، وبالتالي اللجوء إلى ربط الأسباب بالمسببات دون نزوع مذهبي فكري أو ثقافي.

ومع هذا التصنيف الثلاثي للعقلانية العربية المعاصرة تماشيا مع مصادرها التي تحاصرها من كل الجهات أجدني أنظر إليها من جهة المصادر المرجعية أو المعرفية للمفكرين العرب أنفسهم؛ حيث نجد العقلانيين الماركسيين الذين تختلف مرجعيتهم عن عصر الأنوار يذوبون في الماركسية وعقلانيتها المادية الجدلية، في الوقت الذي نجد فيه العقلانيين الإصلاحيين يظهرون بمظهر

(**1**) رضوان السيد وآخرون، المصادر الفكرية للعقلانية في الفكر العربي المعاصر. حصيلة العقلانية والتنوير في الفكر العربي المعاصر، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2005، ص ص71-72.

الإحيائيين والأصوليين المتمسكين بالعقلانية التاريخيـة، إلى جانـب العقلانيـين الجـدد الذين ترد عقلانيتهم إلى عصر الأنوار[1].

ما يفهم من هذا الطرح هو عدم أصـالة عقلانيتنـا العربيـة المعـاصرة، بـدليل أن راهنها في الفكر العربي المعاصر يوحي بطبيعة الفكـر والأيديولوجيـة اللـذين تتغـذي مـنهما، وعليـه فـإن الإشـكالية الأولى بالتحليـل والتفكيـك للخـوض في مثـل هكـذا مقاربات هي: هل يمكن اعتبار أصل أغلب الإشكاليات المعاصرة التي يطرحها الفكـر العربي في ما أسـماه أصحاب المشـاريع التنويريـة العربيـة المعـاصرة نحـو العقلانيـة العربية مجرد قراءة عن قراءة أو نقل عن نقل، ومن ثم وجب التأكيد على أن الأولى بالدراسة والبحث الآن؛ ليس تقديم عرض دقيق لأهم المصادر بل النقد والتفكيك ثم البناء والتشييد لكشف آليات اشتغال تلك المصادر وإعادة فاعليتها التاريخية، وهـذا في ظـل تمسـك الفكـر العـربي باستحضـار الغـرب كخصـم وعـدو، وفي نفـس الوقـت كنموذج وقدوة للعقلانية؟

أولا: استشراف الواقع العربي الراهن:

إننا اليوم بالفعل أصبحنا لا نستطيع أن نفكر في مسـتقبلنا مـن دون الارتبـاط به على حد تعبير المفكر المغربي عابد **الجابري**، وبالتالي فإن ما نحتاج إليه هو ثورة ثقافية تنهض كفعل تجديـد وتنـوير، مـن خـلال إعـادة النظـر في كـل المنظومـات الثقافيـة الوافـدة والموروثـة، ورفـض التقليـد لأي منهـا والعمـل وفـق منهجيـة الاستيعاب والتجاوز عن الإضافة والتعديل باتجاه تأسيس نهضة عقلانيـة جديـدة، ولا نخجل إن قلنا أن هذا العمل الذي يُلقى على أكتافنا يفتقر إلى الثقة في تحديد البدايات والنهايـات كـما يقـول المفكـر المصري **حسـن حنفـي**، أو ضـمان الأرضـية

---

(1) رضوان السيد وآخرون، المرجع السابق، ص72 وما بعدها.

الصلبة تفاديا ليس للسقوط بل لتكراره كل مرة حسب المفكر الأردني **علي محافظة**، وذلك يلزمنا تناول المصادر الغربية للعقلانية بمدارسها المختلفة التي ظهرت منذ القرن الثامن عشر حتى القرن العشرين، وبيان مدى تأثر المفكرين العرب بها وكذلك بيان ما للتراث العربي الإسلامي من تأثير على هذه العقلانية، لنكتشف أن وجهة نظر المفكر ترد إلى هذين النموذجين[1].

وربما هذا الشعور هو الذي دفع بالبعض إلى رد إشكالية تحديد المصادر الفكرية للعقلانية إلى إشكالية العقلانية نفسها، كما هو الشأن بالنسبة للمفكر السوري **غريغوار مرشو** الذي يقول: » في الحقيقة إن الإشكالية المحورية تكمن في عنوان العقلانية، هل ثمة عندنا عقلانية أو عقلانيات فعلا في الفكر والعالم العربي المعاصر، أم ثمة محاولات لتوسل العقل كأداة للتبرير والتوفيق، لا كأداة للإبداع والتفكير والتفاعل مع أفكار السلف المحلي أو الوافد؟. ومن هنا نقول أن كل ما نراه من عقلانيات فهي عقلانيات غيبية مفارقة للواقع وصيرورته مما جعلنا دائما نحصد نتائج مأساوية مدمرة تنقضها. فالمطلوب كسر دائرة آلية الاستتباع، سواء للنموذج الوافد أو لنموذج السلف للخروج بعقل تواصلي نقدي وليس بعقل تسويفي يحمل الواقع على أرضية البؤس النازف «[2].

وربما هذا الذي جعلني أشارك القائلين بازدواجية المصادر الفكرية التي تنتهل منها العقلانية العربية في فكرنا المعاصر، وهذا من منطلق التوافق الكبير بين أغلب المؤرخين والمفكرين العرب على اعتبار هذه المصادر- داخلية كانت أم خارجية- قد أسست بالفعل الصورة التي أظهر بها الفكر العربي عقلانيته في شكل

(1) علي محافظة، المرجع السابق، (تعقيب على مقال رضوان السيد)، ص88.

(2) غريغوار مرشو، المرجع السابق، (تعقيب على مقال رضوان السيد)، ص90.

مبادرة تعكس وظيفة العقلانية وتطورها في الغرب، في مقابل العقلانية الموروثة عن تراثنا العربي والإسلامي.

وما دمتُ أبحث عن هذا المعنى بداخل عقلانيات الفكر العربي بفرضية وجودها؛ فلابد من تحديد المعالم الكبرى لها في فكرنا المعاصر تماشيا مع المرجعية الفكرية المستمدة من منبعين كبيرين كما بينا ذلك سابقا، وهما: عقلانيات الموروث العربي الإسلامي وعقلانيات الفكر الغربي الحديث والمعاصر، وهنا يجب أن نطرح السؤال التالي: ما الخلفية الأيديولوجية والمعرفية لتعدد تيارات العقلانية التي ظهرت في الفكر العربي المعاصر تماشيا مع تيارات العقلانية المرتبطة بالنظريات المعرفية والثورات العلمية الكبرى التي عرفتها البشرية في الأزمنة الحديثة والمعاصرة؟ **وفي** تصوري الإجابة عن مثل هكذا أسئلة يحتاج إلى إعادة النظر في المسلمات التالية:[1]

- أن ميلاد العقلانية العربية لم يرتبط كما هو الحال في الفكر الأوروبي بثورات علمية معلومة.
- وأنه لم يتصل بتحولات اجتماعية أو اقتصادية.
- كما أنه يرد إلى الصراع القائم بين أوروبا الاستعمارية، والعالم العربي الإسلامي من أجل نقل مفاهيمها حول العقل والتقدم إلى الفكر العربي كقيم للعقلانية.

وبالاستناد إلى هذه المسلمات يريد المفكر أن يقدم لنا أنماطا من العقلانية التي عكستها تيارات الفكر العربي المعاصر التي بنيت عليها، وتماشيا مع هذه

(1) كمال عبد اللطيف، تيارات العقلانية والتنوير في الفكر العربي المعاصر، (حصيلة العقلانية والتنوير)، المرجع السابق، ص181.

المسلمات أعتقد أنه علي أن أركز على الحقبة الزمنية التي امتدت من مطلع القرن التاسع عشر وحتى نهاية القرن العشرين والتي ظهرت فيها تيارات العقلانية في الفكر العربي، وتبلورت أفكارها الخاصة بكل وضوح طبقا للمصادر التي تنهل منها، ويمكن إجمال ذلك فيما يلي:

أ- تاريخية التيار العقلاني الإصلاحي:

يرد هذا التيار في أغلب الأحوال إلى **الحركة الوهابية** التي ظهرت في جزيرة العرب مع نهاية القرن الثامن عشر وهي دعوة سلفية لتنقية العقيدة الإسلامية من الأساطير والخرافات التي علقت بها أيام انحطاط المسلمين، وقد سعت هذه الحركة إلى إكمال ما كان يدعو إليه الفيلسوف والمنطقي **أحمد بن تيمية** المتوفى سنة 1328م، وهي محاولة للعودة بالإسلام إلى صفائه وكمال عقيدته مع الرعيل الأول في عهد النبي صلى الله عليه وسلم وخلفائه الراشدين[1].

أما فيما يتعلق بصورة هذا التيار العقلاني في فكرنا المعاصر، فهي ترد إلى الاتصال الذي قام به بعض المفكرين العرب المسلمين بالغرب واطلاعهم على فكره وحضارته، ويجمع الكثير من المؤرخين على أن **رافع رفاعة الطهطاوي** (1801-1873م) يعد المؤسس لهذا التيار بعد عودته من باريس التي قضى فيها خمس سنوات وأصبح أستاذا للفلسفة والرياضيات والقانون والتاريخ والأدب، بعد أن ذهب إليها إماما لبعثة **محمد علي** سنة 1826م، وتجلت عقلانيته في إدراكه لنعمة العقل وقيمته الحضارية: » إن الله سبحانه وتعالى جعل العقل النوراني في القلب الإنساني مرآة للعارف الفاضل، يميز به الحق من الباطل... فالعقل النير

(1) علي محافظة، الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة (1798-1954)، ط5، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، 1987، ص37.

رسول قبل واسطة النبي المرسل «[1]؛ وعليه »فالعقل هو الوسيلة الوحيدة في التصور والتصديق، وتمييز الحقائق على وجه دقيق، وإذا كان حادا ذكيا متوقدا يخترع ويبدع كان قريحة فالعقل الواسع يدرك العلاقات المتولدة من الأشياء، ومن أول وهلة يحفظ فروعها ومتشعباتها وينسبها إلى أصل واحد «[2].

وقد تميزت العقلانية الإصلاحية لدى الطهطاوي بالدفاع عن مبادئ أساسية كان يراها بمثابة الأساس الذي ترتكز عليه عملية تعقل الحياة وعقلنتها وعلى رأسها مبدأ الحرية فهي في نظره » رخصة العمل المباح، من دون مانع غير مباح، ولا معارض محظور فحقوق جميع أهالي المملكة المتمدنة ترجع إلى الحرية «[3]، ومن هنا يمكن أن نقول أن التيار الإصلاحي يدعو إلى عقلانية إصلاح المبادئ وبعبارة أدق عقلانية المبادئ الأصلح لجميع البشر، ولعل هذا ما نجده عند بعض رواد هذا التيار أمثال **جمال الدين الأفغاني** (1838-1897م) **ومحمد عبده** (1849-1905م)، و**خير الدين التونسي** (1810-1890م) و**عبد الرحمان الكواكبي** (1849-1902م).

وإذا كانت عقلانية الإصلاح هي التي جمعت هؤلاء وغيرهم من أتباع هذا التيار فإن للإصلاح خصوصيته عند كل واحد منهم فجمال الدين الأفغاني رغم إيمانه بالعقلانية العلمية التي كان يدعو من خلالها إلى التوفيق بين العلم والإيمان، على أساس أنه لا خلاف بين ما جاء في القرآن والحقائق العلمية، إلا أنه كان يدعو إلى ضرورة إطلاع الفقهاء المسلمين على التيارات الفكرية الحديثة

(1) رفاعة الطهطاوي، الأعمال الكاملة لرفاعة الطهطاوي، تحقيق محمد عمارة، ج4، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1977، ص284.
(2) المرجع نفسه، ص ص417، 418.
(3) المرجع نفسه، ص473.

لقبول ما يتفق والشريعة الإسلامية ورفض ما يتعارض معها وذلك بحجة أن أساس التمدن الحقيقي هو الإصلاح الديني قبل كل نماذج الإصلاح الأخرى حيث قال: «حركتنا الدينية هي اهتمامنا بقلع ما رسخ في عقول العوام والخواص من فهم بعض العقائد الدينية والنصوص الشرعية على غير وجهها الحقيقي» [(1)]، لكن على خلاف الأستاذ ذهب تلميذ الأفغاني الشيخ **محمد عبده** إلى اعتبار مبدأ التجديد في الإسلام أساس العقلانية الإصلاحية وهذا من منطلق أن المجتمع المثالي هو الذي يسوده العقل ويعتمد عليه في إدارة شؤون الدين والدنيا، من غير **تقليد ولا ابتداع** ولا تجاوز لحدود العقل ولعل هذا ما جعل محمد عبده يؤكد على أن المجتمع الصالح هو الذي يقبل أوامر الله ويمتثل لها ويفسرها تفسيرا عقليا وفقا للصالح العام[(2)].

كما أن المتأمل في كتابات **الكواكبي** خاصة في كتابيه "**أم القرى**" و"**طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد**" سيجد أن العقلانية عنده تتأسس على الإصلاح السياسي أولا والمتمثل في التخلص من نظام الحكم الاستبدادي وما خلفه من آثار على حياة الناس الاقتصادية والاجتماعية والثقافية والتربوية والأخلاقية، ثم بعدها البحث عن عوامل وأسباب التخلف التي يعاني منها المجتمع الإسلامي للتمكن من وضع إستراتيجية مناسبة لتجاوز هذه المحنة[(3)].

---

(1) محمد المخزومي، خاطرات جمال الدين الأفغاني، المطبعة العلمية اللبنانية، بيروت، لبنان، 1931، ص189.

(2) محمد عبده، رسالة التوحيد، مطبعة عيسى البابي الحلبي، القاهرة، 1942، ص27.

(3) عبد الرحمن الكواكبي، الأعمال الكاملة لعبد الرحمان الكواكبي، تحقيق محمد عمارة، ج1، الهيئة المصرية للتأليف والنشر، القاهرة، 1970، ص161.

ب- رِدة التيار العقلاني الليبرالي:

ينسب إلى هذا التيار كل مفكر أو مثقف عربي اهتم بدراسة الفكر الغربي الحديث والمعاصر وتأثر بنظمه وأفكاره السياسية والاجتماعية والثقافية فنالت إعجابه، فصار من المدافعين عنها أو الداعين إلى الاقتباس منها على أساس أنها تمثل أفضل النماذج وأصلحها لنهوض الشعوب وتقدمها ولكونها أيضا الأكثر اتصافا بالعقلانية والكونية.

وترد بذور نشأة هذا التيار إلى أحد أوائل رواده وهو المفكر **بطرس البستاني** (1819-1883م) الذي ورد في إحدى خطاباته مدى حرصه على الأخذ بالنماذج الإفرنجية وتأكيده على أن الفكر الشرقي لا يمكنه النهوض ولا التقدم إلا بالاطلاع على فكر أوروبا الحديث، وعليه فإن العقلانية العثمانية تحتاج إلى إصلاح وتعديل عن طريق الاقتباس من العقلانية الأوروبية، وهذا لا يتم إلا بإصلاح دويلات الشرق باقتباس المؤسسات والنظم من الغرب لكن ما يعاب على بطرس البستاني أنه كان أقل جرأة من تلميذه **شبلي شميل** (1853-1917م) في الدعوة إلى إصلاح العقل الشرقي انطلاقا من قبول ما تطرحه الحضارة الغربية، وهذا ما يدفعنا في نظره إلى الاقتباس من العلوم الحديثة التي قامت عليها الحضارة الغربية المتفوقة دون تردد[1].

ولقد حمل لواء هذا التيار مع مطلع القرن العشرين المفكر **فرح أنطون** (1874-1922م) بدعوته العلمانية الصريحة حيث اعتبر أن العلم الغربي هو أفضل السبل إلى العقلانية وبناء الحضارة. ولقد تجلت دعوته هذه في محاولته لفصل الدين عن العلم وجعل لكل منهما اختصاصا مستقلا، تفاديا لتجاوز

(**1**) شبلي شميل، مجموعة شبلي شميل، ج2، مطبعة المعارف، القاهرة، 1908، ص199.

الحدود لكل من السلطة الروحية والزمنية[1]، ويعتبر أحمد **لطفي السيد** (1870-1963م) من أبرز قادة التيار العقلاني الليبرالي في الفكر العربي المعاصر ومن أكثرهم تأثرا بأستاذه محمد عبده خاصة في تمجيده للعقل ودوره في السيطرة على المجتمع البشري وتقدمه لهذا كان يحث على المنهج العقلاني في التفكير والممارسة[2].

كما سار في هذا السياق دعاة القومية الفرعونية في مصر، ودعاة القومية اللبنانية والسورية، وكان من أبرزهم **عبد الله العلايلي** في المشرق، والحزب الدستوري في تونس بزعامة **بورقيبة**، وحزب الشعب الجزائري بقيادة **فرحات عباس** في المغرب العربي، وذلك بحثهم على التسلح بالعقل في كل نشاط بشري، لكي تتحقق الحرية والمساواة ويتطور الإنسان العربي.

لكن ما تجب الإشارة إليه هو أن هذا التيار العقلاني الليبرالي رغم سرعة انتشاره في الوطن العربي، إلا أنه عرف ركودا وتراجعا مع مطلع النصف الثاني من القرن العشرين خاصة مع هيمنة التيار العقلاني الثوري على الساحة العربية في الخمسينات والستينات وحتى السبعينات من هذا القرن. إضافة إلى كون أتباع هذا التيار لم يدركوا جيدا العوامل التي أدت إلى ظهور العقلانية الليبرالية في أوروبا اجتماعية كانت أو اقتصادية، ولهذا جاءت العقلانية الليبرالية في الوطن العربي جامعة قائمة على التقليد وتفتقر إلى الروح النقدية الواعية[3].

(**1**) ألبرت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة (1798-1939)، ترجمة كريم عزقول، دار النهار للنشر، بيروت، 1977، ص303 وما بعدها.

(**2**) المرجع نفسه، ص209.

(**3**) برهان غليون، اغتيال العقل (محنة الثقافة العربية بين السلطة والتبعية)، دار التنوير، بيروت، 1985، ص228 وما بعدها.

ج- انقلابية التيار العقلاني الثوري:

إن العقلانية التي يدعو إليها زعماء هذا التيار تقوم أساسا على مبدأ الثورة والانقلاب لتحقيق التغيير الاجتماعي الهادف إلى إقامة العدالة والمساواة والحرية وهي مبادئ العقلانية بالأساس، وكما أسلفنا الذكر فإن هذا التيار ظهر كرد فعل للتيار العقلاني الليبرالي الذي مني بالفشل مع مطلع خمسينيات القرن العشرين ومن أشهر ممثليه: الأحزاب الشيوعية والماركسية، وبعض الأحزاب القومية في الأقطار العربية، ولقد اعتبرت أغلب الأحزاب الشيوعية العربية الفكر الماركسي بمثابة المنبع الذي تسقى منه العقلانية في الوطن العربي من غير مناقشة ولا تبرير لهذا كان سعيها موجها مباشرة إلى الالتزام بالأفكار الماركسية كما تبناها الإتحاد السوفيتي وهي عقلانية تركز على إقامة نظام إنساني يضمن الخبز والحرية والسلام للشعب كله دون تمييز ولا تجنيس ولا تدين.

ولعل ما صرح به أحد قادة الحزب الشيوعي في بلاد الشام **خالد بكداش** في تقريره أمام المؤتمر الثاني للحزب الشيوعي في سوريا ولبنان في الفترة الممتدة من (31 ديسمبر1943 إلى 2 جانفي 1944م)، يجسد لنا صورة العقلانية التي يدعو إليها زعماء هذا التيار الثوري، حيث يقول: « صحيح أننا حزب انقلابي أي أننا نريد انقلابا في حياتنا ومجتمعنا، ولكن الانقلاب الموضوعة أمامه بلادنا ليس انقلابا اشتراكيا بل هو انقلاب وطني ديمقراطي... وحزبنا الشيوعي في سوريا ولبنان هو قبل كل شيء وقبل أي اعتبار آخر حزب التحرر الوطني، حزب الحرية والاستقلال»[1].

(1) خالد بكداش، مؤتمرات الحزب (تقارير، كلمات افتتاحية، مداخلات)، منشورات الحزب الشيوعي السوري، دمشق، 1998، ص39.

وقد نظر بعض الباحثين العرب إلى هـذا التيـار نظـرة سـلبية مـن منطلـق ميلـه الكامل إلى الأفكار الماركسية خاصة وأن السبب الرئيسي للأزمة التي تخبط فيها دعاة هذا التيار يرد إلى كون أصحابه يمتلكـون ذهنيـة تطغـى عليهـا التبعيـة إلى النمـوذج السوفيتي كما هو دون الاجتهاد الفعلي لإبداع نموذج عربي يقوم على دراسـة الواقـع العربي دراسة علمية موضوعية[1]. وفي ظـل هـذا المنـاخ الفكـري السـائد، والمشـحون بالدعوة إلى الأخذ بالعقلانية الغربية والدفاع عن مبادئ العلمانية الأوروبيـة، أصـبح سلامة موسى كافرا بالشرق مؤمنا بالغرب ثائرا يقول: مـن مصـلحتنا ومصـلحة العـالم كله أن نغرس في آذان جميع العرب في مصر والعراق وسـوريا وشـمال إفريقيـا أنهـم أوروبيون سلالة وثقافة وحضارة وعلـيهم أن يسـيروا مـع أرقـى الشـعوب الأوروبيـة يتثقفون بثقافتهم ويتعودون عاداتهم، وبدون تـردد يقـول هـذا هـو مـذهبي الـذي أعمل له طول حياتي سرا وجهرا فأنا كافر بالشرق مؤمن بـالغرب، وفي كـل مـا أكتـب أحاول أن أغرس في ذهن القارئ تلك النزاعـات التـي اتسـمت بهـا أوروبـا في الـعصر الحديث، وأن أجعل قرائي يوّلون وجوههم نحـو الغـرب ويتنصـلون مـن الشرق، لأني أعتقد أن لا رجاء لنا بالنجاح في العالم، بل لا رجاء لنا بأن نعيش عيشة إلا إذا تملصـنا مما اكتسبناه من العادات الشرقية[2].

ويعد **أنطون سعادة** و**نديم البيطار** مـن أكـثر المفكـرين اللبنـانيين تـأثرا بأفكـار بعض المفكرين الغربيين وعلى رأسهم **رينان**، وهم من قـادة التيـار العقـلاني الثـوري إيمانا بالعلمانية بعد سلامة موسى إلى جانب الـدفاع عـن أفكـار القائـد الثـوري عبـد

(1) عبد اللـه تركماني، الأحزاب الشيوعية في المشرق العربي والمسألة القومية من العشرينات إلى حرب الخليج الثانية، منشورات الآن، بيروت، 2002، ص ص794، 795.

(2) سلامة موسى، ما هي النهضة ومختارات أخرى، تقديم مصطفى مـاضي، المؤسسـة الوطنيـة للفنون المطبعية، الجزائر، 1990، ص03 وما بعدها.

الناصر التي تقر بأن العمل الوحدوي في الأقطار العربية يحتاج إلى العقلانية الثورية والشخصية السياسية القادرة على استقطاب مشاعر الجماهير، ومواجهة الأخطار الخارجية وكل ما يقف عقبة أمام هذه الوحدة، وخاصة خطر الوجود الإسرائيلي في فلسطين[1].

لكن ما يعاب على هذا التيار العقلاني الثوري، هو رغم دفاعه عن مبادئ التحرر والديمقراطية والمساواة إلا أنه أعطى لهذه المبادئ معنىً خاصا ترد إلى خصوصية أفكار الحزب الواحد والتبعية الفكرية لنماذج وأنظمة الغرب مع العجز عن تشخيص الذات العربية والافتقار إلى الدراسة الموضوعية والعلمية للمجتمع الذي يحتضنها لتقديم الحلول العقلانية المناسبة لمشكلاته.

د- يقظة التيار العقلاني النقدي:

إن أغلب المؤرخين للفكر العربي المعاصر يرجعون جذور نشأة هذا التيار العقلاني إلى ثلاثة عوامل رئيسية أدت ليس بالعقل العربي المعاصر فقط بل بالعقل الإنساني قاطبة إلى الدخول في أزمة النتائج السلبية التي لحقت بأغلب ميادين الحياة البشرية وخاصة الفكرية والسياسية والاجتماعية منها وهذه العوامل هي على التوالي تتمثل فيما يلي:[2]

- الطريق المسدود الذي وصلت إليه منظومة الحداثة الغربية، الأمر الذي دفع بالكثير من المفكرين الغرب إلى دراسة وبحث الجوانب المظلمة في الحضارة الحديثة والمعاصرة، مما أدى إلى ظهور عقلانية جديدة تجلت في فلسفة النقد

(**1**) علي محافظة، <u>تيارات العقلانية</u>، المرجع السابق، ص252.

(**2**) المرجع نفسه، ص252 وما بعدها.

والتأويل والتفكيك، ما جعل بعض المفكرين العرب يسعون إلى إتباعها، واللجوء إلى نقد الذات العربية.

- الهزيمة السياسية والعسكرية للأنظمة الثورية، وخاصة ما تعرض له العرب في حرب 1968م المشهورة بهزيمة حزيران، ما دفع بالمفكر العربي إلى نقد الفكر السياسي العربي السائد ومحاولة تجديده واستبداله.
- الهيمنة شبه المطلقة على الأفراد لأجهزة الدولة خاصة الأمنية والتربوية والإعلامية، مما أدى إلى سلب حرياتهم والتحكم في حياتهم الخاصة وتسخيرها لغرض واحد وهو ضمان قوة الدولة، ما أدى إلى ظهور ما بعد الحداثة.

وانطلاقا من هذه العوامل يمكن أن نقول أن المفكر العربي في هذا التيار العقلاني النقدي قد تأثر إلى حد كبير بالتيار العقلاني النقدي الغربي في ظل لجوء الكثير من مؤرخيهم إلى إعادة كتابة تاريخ الحضارة الغربية بروح نقدية؛ كما شهدنا ذلك في كتابات **هربرت ماركوز** (**1898-1979**م) (**Herbert Marques**)، وخاصة في كتابه "**الإنسان ذو البعد الواحد**" والذي يُظهر فيه طريقة جديدة في دراسة الحضارة الغربية، حيث مزج بين التحليل الماركسي والتحليل النفسي الفرويدي عند تناولها، وربما هذا ما قلل من أثر الحداثة الغربية في شخصية المثقف العربي ودفعه إلى توجيه سهام النقد إليها أيضا.

وربما هذا ما نجده أيضا بصورة واضحة عند أبرز ممثلي هذا التيار وهو المفكر العربي **عبد الله العروي** الذي يرى أن: » الثقافة العربية في دلالاتها الكلاسيكية، وفي أكثر دلائلها الحديثة المعاصرة، تكاد تكون معارضة نقطة نقطة للثقافة الليبرالية «[1]؛ وقد سانده في هذا الطرح المفكر **هشام جعيط** الذي كان

(**1**) عبد الله العروي، أزمة المثقفين العرب تقليدية أم تاريخانية، ترجمة ذوقان قرقوط، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1978، ص06.

يدعو دائما المفكرين العرب إلى الأخذ بالنقد العلمي والأنثروبولوجيا والفلسفة التاريخية من أجل إيقاظ الضمير العربي والإسلامي، مثلما كان ناقدا للإيديولوجيات القمعية رافضا للسطحية في الفكر الحر المتفتح والحماسة في الأخذ بكل جديد.

لهذا لجأ **هشام شرابي** وهو من أكبر قادة هذا التيار العقلاني النقدي إلى تناول المجمع العربي بالدراسة والتحليل، وأصدر في ذلك كتابه "**مقدمات لدراسة المجتمع العربي**" سنة 1975م، حيث بيّن من خلاله أسباب تخلفه، والتحديات الحضارية التي تجابهه لهذا كان يدعو دوما إلى التحلي بالفكر النقدي الذي يقوم على الحرية والمساواة، وينصب على الاهتمام بمعالجة الواقع العربي بإشكالاته الاجتماعية والسياسية الإبستمولوجية وحتى اللغوية الأنثروبولوجية[1].

أما ما قام به المفكر المغربي محمد عابد الجابري فيعد من أبرز الدراسات النقدية المتكاملة التي ميزت هذا التيار العقلاني النقدي وخاصة أنه اتخذ من الفلسفة الوضعية والواقع العلمي لدى الغرب الأرضية التي يستند عليها نقده للعقل العربي وهذا في نظره أمر شبه حتمي لكون العلم لا يؤمن بمصدر آخر للعقل وقواعده غير الواقع، وعليه كان يدعو إلى تحرير العقل العربي من التبعية للماضي العربي وتراثه، قبل التسلح بروح النقد للتحرر من التبعية للغرب في النتائج والثمار للأخذ بالمبادئ والأسس والدخول في مرحلة الغرس والاستنبات[2].

ويذهب المفكر الجزائري **محمد أركون** إلى أبعد حدود العقلانية النقدية، ليتناول بدل العقل العربي العقل الإسلامي بالنقد العقلاني وكان ذلك في كتابه

(1) علي محافظة، تيارات العقلانية، المرجع السابق، ص255.
(2) محمد عابد الجابري، وجهة نظر نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1992، ص ص102، 106.

"**تاريخية الفكر العربي الإسلامي**" والذي أكد من خلاله أن الحقيقة نسبية وتتطلب التحليل والنظر من عدة مستويات: لغويا، وتاريخيا و**سوسيولوجيا** (**Sociologie**)(*)، أنثروبولوجيا وفلسفيا و**ثيولوجيا** (**Théologie**)(**)، لهذا يدعو أركون المفكر العربي إلى التركيز على العقل والمِخيال ورهانات العقلانية وتحولات المعنى عند التعامل مع مختلف حقول المعرفة[1].

ويعد المفكر اللبناني **برهان غليون** من أكثر المفكرين العرب تشاؤما في تناوله للعقل والعقلانية في فكرنا المعاصر حيث بيّن فشلها في العالم العربي وعلل ذلك برد أسباب هذا الفشل إلى كون الحداثة ليست قيما أو مؤسسات نقبلها أو نرفضها كما نشاء، بل هي عملية مستمرة عندنا منذ قرنين ومستمرة بالرغم منا، وأن التخلف لا يرد إلى تأثير التراث علينا وإنما من بقاء هذه الحداثة نفسها غريبة عنا لتعمل على تفكيكنا وتقسيمنا ونفي ذواتنا[2].

ثانيا: مقتضيات النظام العالمي الجديد وأفاق العقل العربي المعاصر:

وإذا كنت في ما سبق قد استعرضت تيارات العقلانية في الفكر العربي الحديث والمعاصر بترتيب تاريخي وإسناد معرفي انتقائي لممثلي هذه التيارات فأنا على يقين أنني لا أستطيع أن أنصف هذا الترتيب والإسناد، وهذا طبعا ما يعاني منه أغلب الباحثين والمؤرخين أنفسهم لكن الحق الذي ينبغي الإقرار به هو أن نسلم

(*) **Sociologie**: البحث في الظواهر الاجتماعية من جهة ما هي خاضعة لقوانين طبيعية كغيرها من الظواهر المادية أو الحيوية راجع: جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج2، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1978، ص38.

(**) **Théologie**: علم اللاهوت الذي يبحث في الله وصفاته وعلائقه بالعالم والإنسان. ويرادفه علم التوحيد والربوبية، راجع: جميل صليبا، المرجع السابق، ص277.

(1) محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ترجمة هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1986، ص ص16، 39.

(2) برهان غليون، اغتيال العقل، المرجع السابق، ص ص302، 303.

بوجود وعي عربي حقيقي أظهره أتباع هذه التيارات العقلانية سواء من جهة الإصلاح والتجديد أو من جهة النقد والتغيير في التعامل مع الذات بواقعها وتراثها أو في التعامل مع الآخر ومظاهر حداثته وأشكال عقلانيته، وهذا في ظل الواقع العربي الحديث والمعاصر المحكوم بضرورة الاحتكاك بالحضارة الغربية قلبا وقالبا؛ وخاصة أن الأمة العربية اليوم وبأغلب دولها من أكثر الشعوب في العالم انبهارا وعجزا أمام تحديات **العولمة**[*]، وهي أيضا من أكثرها استسلاما لأحكامها القهرية وهذا من باب أن العولمة تعد من أهم قضايا العصر انتشارا وتأثيرا على عقول الباحثين والمفكرين في العالم العربي باعتباره من أكثر المعرضين لأخطارها خاصة وأنها فرضت نفسها لتكريس انتصار المجتمعات الرأسمالية المتقدمة في المنافسة الاقتصادية والعلمية والتقنية العالية، مثلما تكرس دونية المجتمعات التابعة والضعيفة، وذلك بتوفير شروط المزيد من تهميشها[1].

وإذا كان الكثير من الباحثين والمفكرين يتجاهلون ايجابيات العولمة نظرا لطغيان أخطارها على الإنسان، فإنهم يعتقدون أن الفساد الكبير الذي يعم اليوم البر والبحر وحتى الفضاء، هو أبرز وأقوى هذه الأخطار التي حولت العلم من خادم للإنسانية إلى مدمر لها[2].

وعليه فقد صورت لنا العقلانية العربية المعاصرة ظاهرة العولمة على أنها تمثل شبح العصر الذي يجب أن يحظى بالقدر الكافي من الاهتمام والبحث،

(*) العولمة (**Globalisation**): ظاهرة كونية تهدف إلى تسهيل حركة الناس والمعلومات والسلع بين الدول، وهي تعبر عن أرض بلا حدود، وسوق بلا سياج، وثقافة بلا مجال محدود، لا وطن ولا دولة ولا أمة يتواصل فيها البشر بموصلات سريعة، يتجمعون حولها أكثر مما يتجمعون حول العقائد والمبادئ وهي موضع اختلاف بين الباحثين رفضا وقبولا وباختلاف الميادين سياسية واقتصادية وثقافة وإعلام. أنظر: كتاب العولمة وتداعياتها على الوطن العربي، ص17 وما بعدها.

(**1**) أحمد ثابت وآخرون، العولمة وتداعياتها على الوطن العربي، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2003، ص7.

(**2**) أحمد ثابت وآخرون، مرجع سابق، ص30.

وعليه فلمّا عقد أحد المؤتمرات الاقتصادية العربية، دعا بعض المفكرين المشاركين فيه إلى اقتراح التوصيات التالية كضرورة من ضرورات العقلانية المعاصرة وهي:[1]

- العمل الجاد على تحقيق تكتل عربي لتحقيق المصالح المشتركة على جميع المستويات.
- دعم البحث وتطوير كيفيات الاستفادة من نتائج العلم والتقنية مع الحفاظ على العقول العربية بوقف هجرتها إلى الخارج.
- وأخيرا وضع إستراتيجية محكمة لخدمة البحث العلمي والنشاط الاقتصادي العربي.

لهذا يعتقد **الجابري** أنه لكي نتجنب الوقوع في فخها ونتجاوز الإصابة بشرها لابد من أدوات وعلى رأسها العقلانية خاصة وأن العولمة ليست مجرد آلية من آليات التطور الرأسمالي فحسب، بل هي بالدرجة الأولى إيديولوجيا تعكس إرادة الهيمنة على العالم، وبالتالي نفي للآخر وإحلال للاختراق الثقافي محل الصراع الإيديولوجي، ومن ثمة الدعوة إلى التطبيع والهيمنة وتكريس الاستتباع الحضاري والعمل على تجسيد مبادئ اللاوطن واللاأمة، وهذا فتح لباب التفتيت والانشطار في الهوية والتمهيد للحروب الأهلية[2].

هذه المواقف التي جسدها بعض المفكرين العرب لم تقنع المفكر المصري **حسن حنفي** واعتبرها مجرد حديث لتحقيق المشاركة في الكلام عن بعض أهم قضايا العصر، على أساس أنها في نظره مصطلح اجتهد بعض الباحثين والمفكرين

(1) أحمد ثابت وآخرون، مرجع سابق، ص ص31، 32.

(2) محمد عابد الجابري، العولمة والهوية والثقافة، مجلة المستقبل العربي، العدد228، 1998، ص ص14، 22.

العرب في ترجمته من (**Globalisation**) إلى الكونية، ولكن هذه الترجمة، ما هي في الأصل إلا محاولة لإيجاد مكان لهم في المركز، ولو على شكل حوار بالرغم من إخفاق أغلب الحوارات على مدى التاريخ المعاصر.

ونظر لهيمنة هذا النموذج من التفكير أصبح معه الدفاع عن الأصالة والهوية والثقافة والاستقلال الحضاري دعوة رجعية أصولية، والأكثر من ذلك سلفية بترولية إرهابية مع العلم أن الدفاع عن العولمة يقوم اليوم على أموال النفط التي تساهم في اقتصاد السوق وشراء أسهم الشركات الأجنبية[1].

وإذا كانت العولمة في مظهرها تعني الدفاع عن حقوق الإنسان والأقليات، هي في نفس الوقت السوط الذي يوجه إلى ظهر الخارجين عن بيت الطاعة والقانون، لعل هذا ما جعل المفكر الأمريكي دو الأصول اليبانية **فوكوياما**[*]، يقول عنها بأنها العالم الجديد الذي لا يعبر إليه أحد إلا بالتجارة الحرة والخصخصة وعليه فهي اليوم من أصعب قضايا العصر التي تطرح أمام العقل البشري أكبر الإشكاليات تحديا له[2].

كما أسلفنا الذكر تعد العولمة كغيرها من المفاهيم مثل: نهاية التاريخ، والديمقراطية، وصراع الحضارات فهي التي تصدر من الغرب الحضاري، وتستهلك من العالم المتخلف وفي مقدمتهم العرب فالغرب ينتج المفاهيم والعرب يشرحونها الغرب يبدع والعرب ينقلون، ويلهث المثقفون العرب وراء

(1) حسن حنفي، الثقافة العربية بين العولمة والخوصصة، مجلة إتحاد الكتاب العرب، العدد04، دمشق، 1999، ص242.

(*) فرنسيس فوكوياما: مفكر أمريكي معاصر، تلميذ صمويل هنتنجتون، من أهم كتبه "نهاية التاريخ وخاتم البشر" و"عندما تحكم النساء العالم".

(2) أحمد ثابت وآخرون، العولمة وتداعياتها على الوطن العربي، مرجع سابق، ص12.

هذه المفاهيم ويتبارون من أول الكاتبين فيها والمعارضين لها؟ من أول المتحدثين الذي لا يفوته شيء أصدره الغرب دون اللحاق به وعرضه لبني جلدته[1].

يفهم من ذلك أن الفكر العربي المعاصر وبالأحرى المفكر العربي في نظر حنفي- في سباق مع نفسه ليكون مبدعا عقلانيا، بل ليكون ناقلا أمينا لكل ما يقال ويكتب في الغرب وبأسرع وقت ممكن، ولكن عرضا وشرحا وترجمة وتلخيصا لا أكثر ولا أقل، وأي مثقف لا يود أن يتمتم بشفتيه آخر المفاهيم وأكثرها حداثة كي لا يكون متخلفا غير حدث يغلب على ثقافته القدم والتقليد؟ لذلك كثرت المؤتمرات وانعقدت الندوات، وصدرت الكتب، واحتدم النقاش، ونشب الخلاف بين مؤيد ومعارض، بين يمين ويسار، تحولت المفاهيم إلى (موضة) فكرية لا تختلف كثيرا عن موضات الأزياء هذه للرجال وتلك للنساء، وكلاهما زينة فكرية، زينة العقل وزينة الجسد[2].

ما ينبغي ملاحظته والإشارة إليه هنا هو هذا الحكم الذي أصدره حسن حنفي على الفكر العربي المعاصر وكيفية استيعابه للمفاهيم الوافدة إليه من الآخر، حيث لا يوجد مفهوم في الفكر العربي المعاصر وجد هذا الكم الهائل من الشرح والتعليق بالبحوث والندوات المحلية والمؤتمرات كما وجد هذا المفهوم، وهذا طبعا من باب الاعتقاد الكامل بأن العولمة الغربية هي أحد أشكال العقلانية المعاصرة، ولكن من جهة الهيمنة الحديثة التي يمارسها الآخر للتعبير عن

---

(1) حسن حنفي وصادق جلال العظم، ما العولمة؟ حوارات لقرن جديد، ط2، دار الفكر دمشق، سوريا، 2002، ص11.

(2) المرجع نفسه، ص12.

المركزيـة الأوروبيـة التـي قامـت عـلى المزاوجـة بـين الخـبرات البشريـة المتراكمـة والعنصرية الدفينة القائمة على اللون والعرق والخصوصية.

ولهذا يجب أن ننظر إلى النظام العولمي الجديد على أنه نظرية سياسـية قبـل أن يكون ظاهرة اقتصادية ظـاهرة يرغـب مروجوهـا في تحويـل العـالم بـأسره إلى قريـة واحدة، لا سيادة فيها إلا لهم، وهـذا تحـت غطـاء المـنظمات الدوليـة التـي تسـتغل كأداة لفرض سيطرتها وعقوباتها على كل من تطمع نفسه في شق عصـا الطاعـة عـلى نظام العالم الجديد ذي القطب الواحد.

وعليه أعتقـد أن الفكـر العـربي اليـوم محـاصر بثقافـة الـعصر، ومـا تفـرزه مـن تحديات ومن أبرزها ما يصدره إلينا الغرب ونقبله دون ترو كالعولمـة، ولهـذا توقـف دور الثقافة العربية عند التفرغ لمفـاهيم الغـرب، فأصـبحت ثقافتنـا ذيـلا، أو طرفـا لمركز الإبداع الغربي الذي يفرض علينا مزيدا منها تتابعا[1].

وهذا في نظري ما جعل الكثير من المفكرين والناقدين العرب يشير إلى العقلانية العربية على أنها تمثل **عقلانية المتلقي؛** والتي تعطي الأولوية للعقـل المؤيـد الـذي لا يعصي لأستاذه أمرا، دون الأخذ بالعقل المسـدد الـذي لا نشـعر معـه بالدونيـة أمـام الآخرين، نثق به في أنفسنا ونقدرها والآخر في نفس الوقت، وهذا لن يتحقـق إلا إذا استوفينا الشروط، وبالأحرى؛ علينا أن نعي التاريخ وأن ندرك في أي مرحلة منه نحـن نعيش، وأن نعمل على المدى الطويل وليس على المدى القصير.

وإذا كانت الثقافة العربية اليوم هي حصـيلة ثـلاث مكونـات: الـتراث المـوروث، والوافـد الغـربي، والواقـع المعـاش (تجربـة الـعصر) فـإن البحـث عـن وحـدة الأمـة

(**1**) حسن حنفي، الثقافة العربية وتحديات القرن القـادم، مجلـة العلـوم الإنسـانية، العـدد01، بيروت، 1999، ص20.

مشروط بالبحث في ثقافتنا المعاصرة عن علاقة هذه المكونات بعضها ببعض؛ وتحقيق الإفلات من حصار الزمن الذي يهددها في كل لحظة خاصة وأن الموروث خطابي الأسلوب، إنشائي العبارة خيالي التصور وأقرب إلى الدين في حين الوافد برهاني القول، خبري العبارة عقلاني الصياغة وأقرب إلى العلم[1].

وليس معنى هذا أن العولمة لها اتجاه واحد، لا يخرج عن التجميع والتوحيد والضم نحو المركز، وإنما لها اتجاه آخر يتجاوز وحدة المركز إلى تشرذم الأطراف خاصة العالم العربي، لذلك أصبح الوطن العربي في عصر العولمة لا يكون كلا واحدا أو تجمعا مستقلا بل مجموعة من الطوائف والنحل والملل والأعراف مهدد بالتقسيم إلى شيعي وسني، عربي وبربري، علوي ودرزي، ماروني وسني، زيدي وشافعي، وهابي قديم ووهابي جديد، مسلم وقبطي، شمالي وجنوبي، سلفي أصولي وعلماني حداثي[2]، وعليه فعندما يقال التحول من القرن العشرين إلى القرن الواحد والعشرين، وبحكم النقص الذي نعاني منه في الوعي التاريخي، أصبحنا نجد أنفسنا مضطرين إلى طرح السؤال التالي: **في أي مرحلة من التاريخ نحن نعيش؟**

ونظرا لكون مسارات التاريخ تتعدد، فهذا يدل على أن الشعوب لا تعيش مسارا تاريخيا واحدا ولكن الحضارة الغربية من باب أنها تعبر عن مسار الأقوى، فقد حقّبت مسار التاريخ، ووضعتنا في الوسيط على الرغم من أن حضارتنا الإسلامية في هذه المرحلة كانت هي المصدر الذي يتم النقل منه إلى غيره، وكان علماؤها معلمين لعلماء الحضارة الغربية نفسها[3].

(**1**) حسن حنفي، جذور التسلط وآفاق الحرية، ط1، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، 2005، ص ص131، 134.

(**2**) حسن حنفي، حصار الزمن (إشكالات)، ط1، مركز الكتاب للنشر، القاهرة، 2004، ص500.

(**3**) المرجع نفسه، ص510.

وعليه فنحن اليوم نعيش حالة من الحصار في الزمن بين الحاضر والماضي والمستقبل، وإذا كان لكل ثقافة مسارها، ولا يوجد مسار واحد لجميع الثقافات، فالثقافة تعبير عن مرحلة تاريخية بعينها، وتتشكل في إطار الوعي التاريخي للأمة ومن خلاله. وتتعدد المسارات بتعدد الثقافات عبر التاريخ، فإذا ما سيطرت ثقافة وذاعت وتحولت إلى ثقافة مركزية وأصبحت باقي الثقافات في الأطراف، كما هو الحال مع الثقافة الأوروبية فإن سيطرة المركز الأوروبي في عصوره الحديثة وترويجه لثقافته خارج حدوده إلى باقي الثقافات، أصبح مسار التاريخ الأوروبي عن وعي أو عن غير وعي هو المسار التاريخي لجميع الثقافات، فنحن في نهاية قرن وفي بداية قرن آخر، في نهاية القرن العشرين وبداية القرن الحادي والعشرين، في نهاية الألفية الثانية وبداية الألفية الثالثة وكأن تاريخ العالم يبدأ فقط منذ ألفي عام.

وعلى هذا الأساس نعتقد أن العلاقة القائمة بين الخصوصية الثقافية والعولمة هي أشبه بمعركة، والأكثر من ذلك معركة ليست بريئة ولا حتى حسنة النية لأن الضحية فيها الأوطان ومصير الشعوب وضياع خصوصيتها لصالح الصراعات المحلية والدولية، وهنا يتحول الخصام الثقافي بين أعضاء العولمة وأنصار الهوية إلى صراع على الهيمنة والتسلط[1]، وعليه نتساءل: **هل من مخرج لهذا الصراع؟**

في الحقيقة الدفاع عن الهوية الثقافية ضد مخاطر العولمة أمر يتطلب التحلي **بالعقل التطبيقي العملي** المتجسد في التحدي المطلوب لتجاوز مرحلة الانغلاق على الذات حتى لا نسقط في نفق تصحيح الخطأ بالخطأ، وبالتالي الانتقال إلى مرحلة إعادة النظر في الموروث القديم للتخلي عن لغته القطعية إلى لغة مفتوحة تتوافق ومطالب العصر، لإبداع ثقافة تعبر عن ظروف العصر تبدأ بالأنا قبل الآخر وبالموروث قبل الوافد وبالأرض قبل السماء[2].

(**1**) حسن حنفي، حصار الزمن، مرجع سابق، ص530.

(**2**) المرجع نفسه، ص531.

خاتمة:

ليس بوسعي مع نهاية هذه الدراسة إلا أن أقول بأن مثل هذه الرؤى التي تُطرح على الساحة الفكرية العربية المعاصرة حول جوهر العقل والعقلانية، ما هي في الأصل إلا صورة عن التحول الهُجاسي الذي تعيشه العقلانيات العربية الحديثة والمعاصرة، والذي أودى بها إلى حالة من الفُرقة في المصب بعد أن جمعتها مهمة البحث عن أسباب النهضة كمنطلق. وربما هذا الذي ساهم في تآكل هذا الطموح لصالح الأدلجة فاجترت أغلب التيارات بعضها بعضاً لتلد أزمة أكبر من أختها أدت إلى إجهاض المشروع قبل ولادته في واقعنا العربي المعاصر؛ فبدلا من العمل على إحداث تلاقح بيم المشاريع التنويرية مهما اختلفت مشاربها ومصادرها لإحداث تغيير حقيقي في الواقع العربي الراهن على الأقل على منوال الأمم والشعوب التي بدأت تفرض نفسها ثقافيا وحضاريا على مقتضيات العصر، بقيت تراوح مكانها ترديدا واتهاما لبعضها البعض بعيدا عن روح النقد البناء والهادف إلى إحداث القطيعة مع كل ما يعيق المشروع النهضوي الذي يعد المقصد الأساس؛ وهو ما أصبح يراه بعض مفكرينا المعاصرين اللذين ثاروا على مثل هكذا أطروحات بالقدر المحتوم الذي لا ينفع معه أي اجتهاد، ما دامت الانهزامية وروح الاستسلام التي طال ما عمل الغرب الاستعماري على استنباتها في الذهنية العربية القابلة للاستعمار هي التي تخطط لهذه المشاريع ترحب بها أو ترفضها من غير اختبار أو تحقيق، وكأن العقلانية العربية المعاصرة صارت مجرد امتدادات فكرية لبنى ذهنية وثقافية موروثة من الأنا أو من الآخر، وهي في نظري نظرة تجزيئية وحتى إيديولوجية قائمة على ثنائية متناقضة (إما خضوع أو تسلط)... (الأنا أو الآخر) وهي نوع من البنية الفكرية قبل العلمية، لذلك جاءت

أغلب خطاباتها مغتربة ومتعالية عن واقعنا الراهن والهم اليومي الهرِم؛ وبالتالي العجز والقصور عن تقديم رؤية نابعة من التحليل العلمي والموضوعي لمشكلات الواقع العربي؛ وبقيت مجرد محاكاة تفتقر إلى الإبداع وكأنها نوع من الاستنساخ بلغة العصر[1].

وعليه أقول إن الإنتاج الفكري العربي المعاصر مهما اختلفت تياراته وتوجهاته، يبقى سجين الأطر المرجعية التي أنتجته وهي التي أنتجت معه تعبيرات إيديولوجية تكرس في معظم الأحيان اللاعقل الذي تدافع عنه باستمرار خصوصا عندما تتماهى مع حسابات السُلط والتضخم الإيديولوجي الذي يلغي في أغلب الأحيان فعالية العقل والعمل به، ليحول تاريخيا دون انتقال الكفاءة العقلانية العربية من مرحلة الاستهلاك والتكديس إلى مرحلة الخلق والإبداع كما كان يدعو إلى ذلك مفكر القرن الواحد والعشرين والسابق لزمانه الجزائري مالك بن نبي رحمة الله عليه.

وبهذا الفهم فإن العقل ليس هو الخطابة والإنشاء، ولا هو الأهواء البشرية ودخول العلم بمنطق المحبة والكراهية. العلم له مقاييسه **الموضوعية**، والموضوع يسبق الذات، والبحث له أولوية على الباحث وإلا عاش الباحث على تراث الأموات والأحياء يتكسب به ويعيش عليه. فالعقل أساس **الحراك الفكري** والاجتماعي والحضاري حيث به نتجاوز سلطة التقاليد الموروثة ونفسح المجال لتأسيس نظرية جديدة للمعرفة تقوم على استقراء القوانين الطبيعية وفق المنهج التجريبي الذي يرتكز عليه النقد العقلي العلمي الحديث، ومادام العقل أساس

(**1**) جلال شوقي، اليسار العربي وسوسيولوجيا الفشل، مجلة عالم الفكر، العدد3-4، جانفي 1998، ص193 وما بعدها.

التقدم فنحن في أمس الحاجة إليه وإلى إحكامه، فالخير في جعل العقل الدليل والمرشد لتخطي ظلمات الجهل والتقليد والعبور إلى نور المعرفة، وما القيادة الفكرية إلا طريق للحضارة والتنوير وهي سبيل الحق واليقين ومحور التطور الخلاق، كما أن السخرية من العقل طريق الضياع والإيمان به نجاة واهتداء في الحياة النظرية والعملية، فالعقل بهذا المعنى هو الجزء الخالد من نفوسنا وهو الجوهر الذهبي؛ هو أنفس ما فينا، والتمسك به يبعد عن طريق الظلام والسكون والجمود.

كما أن التنازل عن إعمال العقل والاكتفاء بالفخر والزهو بالموروث مع الاهتمام بنقل الوافد الغربي، نتيجته الحتمية لا نحن فهمنا القدماء ولا نحن أبدعنا مع المحدثين؛ واقعنا في أشد الحاجة إلى التخلي عن العبث والعفوية ونقص التخطيط والارتجالية إلى تمثل العقل واستعمال مناهجه لتحليل الظواهر تحليلا موضوعيا؛ فالعقل ليس قوة سحرية تدل على الإعجاز بل تحليل علمي للظواهر وإخضاعها لحساب كمي للوصول إلى قوانين لا أثر فيها للسحر أو الخرافة والإعجاز.

وربما هذا ما كان يرجوه **محمد أركون** في كتابه "**الفكر الأصولي واستحالة التأصيل**" عندما دعا إلى العمل على تكوين وبناء عقل عربي جديد قادر على التعامل مع مختلف أشكال التراث- تراثنا أو تراث الآخر- وبكل مصداقية، فالعقل الذي يحلم بظهوره هو عقل تعددي متعدد الأقطاب، شمولي متحرك، مقارن، انتهاكي، ثوري، تفكيكي تركيبي، تأملي، ذو خيال واسع إنه يهدف إلى مصاحبة أخطار العولمة. كما أن الفكر العربي على حد تعبير الجابري مطالب اليوم بنقد المجتمع ونقد الاقتصاد ونقد العقل، ولكن بروح علمية معاصرة،

وبدون هذا سيبقى كل حديث عن النهضة والتقدم والوحدة في الوطن العربي حديث أمان وأحلام وهي رؤية تنويرية عقلانية تقدمية كم نحن في أشد الحاجة إليها مع مطلع القرن الحادي والعشرين.

قائمة المراجع:

1. أحمد ثابت وآخرون، **العولمة وتداعياتها على الوطن العربي**، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2003.
2. ألبرت حوراني، **الفكر العربي في عصر النهضة (1798-1939)**، ترجمة كريم عزقول، دار النهار للنشر، بيروت، 1977.
3. برهان غليون، **اغتيال العقل (محنة الثقافة العربية بين السلطة والتبعية)**، دار التنوير، بيروت، 1985.
4. جلال شوقي، **اليسار العربي وسوسيولوجيا الفشل**، مجلة عالم الفكر، العدد3-4، جانفي 1998.
5. جميل صليبا، **المعجم الفلسفي**، ج2، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1978.
6. حسن حنفي وصادق جلال العظم، ما **العولمة؟ حوارات لقرن جديد**، ط2، دار الفكر دمشق، سوريا، 2002.
7. حسن حنفي، **الثقافة العربية بين العولمة والخوصصة**، مجلة إتحاد الكتاب العرب، العدد04، دمشق، 1999.
8. حسن حنفي، **الثقافة العربية وتحديات القرن القادم**، مجلة العلوم الإنسانية، العدد01، بيروت، 1999.
9. حسن حنفي، **جذور التسلط وآفاق الحرية**، ط1، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، 2005.
10. حسن حنفي، **حصار الزمن (إشكالات)**، ط1، مركز الكتاب للنشر، القاهرة، 2004.
11. خالد بكداش، **مؤتمرات الحزب (تقارير، كلمات افتتاحية، مداخلات)**، منشورات الحزب الشيوعي السوري، دمشق، 1998.

12. رضوان السيد وآخرون، **المصادر الفكرية للعقلانية في الفكر العربي المعاصر. حصيلة العقلانية والتنوير في الفكر العربي المعاصر**، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2005.

13. رفاعة الطهطاوي، **الأعمال الكاملة لرفاعة الطهطاوي**، تحقيق محمد عمارة، ج4، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1977.

14. سلامة موسى، **ما هي النهضة ومختارات أخرى**، تقديم مصطفى ماضي، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، الجزائر، 1990.

15. شبلي شميل، **مجموعة شبلي شميل**، ج2، مطبعة المعارف، القاهرة، 1908.

16. عبد الرحمان الكواكبي، **الأعمال الكاملة لعبد الرحمان الكواكبي**، تحقيق محمد عمارة، ج1، الهيئة المصرية للتأليف والنشر، القاهرة، 1970.

17. عبد الله العروي، **أزمة المثقفين العرب تقليدية أم تاريخانية**، ترجمة ذوقان قرقوط، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1978.

18. عبد الله تركماني، **الأحزاب الشيوعية في المشرق العربي والمسألة القومية من العشرينات إلى حرب الخليج الثانية**، منشورات الآن، بيروت، 2002.

19. علي محافظة، **الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة (1798-1954)**، ط5، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، 1987.

20. محمد أركون، **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**، ترجمة هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1986.

21. محمد المخزومي، **خاطرات جمال الدين الأفغاني**، المطبعة العلمية اللبنانية، بيروت، لبنان، 1931.

22. محمد عابد الجابري، العولمة والهوية والثقافة، مجلة المستقبل العربي، العدد228، 1998.

23. محمد عابد الجابري، وجهة نظر نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1992.

24. محمد عبده، رسالة التوحيد، مطبعة عيسى البابي الحلبي، القاهرة، 1942.

25. CL-Lévi Strauss, La pensée sauvage, Plon, Paris, 1962.

26. Gaston .Bachelard, Le nouvel esprit scientifique, P.U.F, Paris, 1934.

27. Robert Blanché, La science actuelle et le rationalisme, P.U.F, 1967.

مشروع تأسيس فلسفة عربية معاصرة

عند محمد عابد الجابري

طالبة دكتوراه سمية خوذري- جامعة باتنة1

مقدمة:

إن الثنائية الرهيبة (الأنا والآخر، الغرب والشرق، التراث والتجديد، الأصالة والمعاصرة...) التي يعيشها الإنسان العربي تستوجب ضرورة المواجهة، فأثارت هذه القضية بحثا من طرف العديد من المفكرين العرب، حيث كان لهم الدور الكبير في محاولة إيجاد حل لهذه الإشكالية، فانقسموا إلى قسمين بين من سار على خطى الغرب وقلدهم ودعا إلى الخروج من التخلف بإتباعهم وبين من جعل من التراث سندا للتجديد والجمع بين الأصالة والمعاصرة، فطرحت عدة مشاريع لأجل ذلك ومن أبرز المفكرين الذين اقترحوا تأسيس فلسفة عربية معاصرة نجد المفكر المغربي محمد عابد الجابري الذي واجه خلال اهتمامه بالفكر العربي المعاصر سؤالا يتعلق بإمكانية وضع الفلسفة ضمن الإنتاج الفكري في العالم العربي.

إن للعرب المسلمين في العصور الوسطى كانت لهم فلسفة خاصة بهم منسوبة إليهم على الرغم من أن منطلقاتها استلهمت من الفكر الفلسفي اليوناني أما في العصر الحديث والمعاصر فقد تغير الوضع تماما نظرا لما خلفه الاستعمار من تخلف وجهل على المجتمعات العربية في شتى المجالات هذا الأمر اثر سلبا على استمرارية الخطاب الفلسفي لدى مفكرينا بنفس الوتيرة التي عرفها العصر الوسيط، إلا أن هذا لم يمنع من طرح مشاريع نهضوية تأخذ من التجديد الحضاري عنوانا لها باعتماد مناهج ورؤى مختلفة منطلقين من التراث ومن الروافد مما ولد

تساؤلات حول ضرورة تأسيس فلسفة عربية معاصرة متميزة تتيح للإنسان العربي المعاصر أن يتقدم بخطى ثابتة.

وعليه حاول المفكرين العرب المعاصرين بجميع تياراتهم، وفي سياق التأسيس لطريق التجديد سواء بإتباع سبل الآخرين أو شق طرق تتناسب مع الثقافة الذاتية أن يعكسوا قدرة العقل العربي على الإبداع خاصة وان ضرورة المجابهة سواء على مستوى الواقع أو الفكر أصبح حتمية، وهذا ما دعا إليه الكثير من المفكرين العرب المعاصرين كاقتراح لتأسيس فلسفة عربية معاصرة ومن أبرزهم نجد محمد عابد الجابري الذي اقترح مشروعه الحضاري كمحاولة جادة ومساهمة فعالة منه إلى جانب المشاريع الأخرى.

انطلاقا مما سبق تضمنت هذه المداخلة جملة من التساؤلات يمكن حصرها فيما يلي: **فيما يتمثل مشروع الجابري؟ وما هي مقوماته؟ وما الهدف من وراء مشروعه؟ وهل بالإمكان تأسيس فلسفة عربية من شأنها أن تحقق النهضة والتقدم لمجتمعنا العربي؟**

أولا: منطلقات فكر محمد عابد الجابري:

1- حياته ومرجعيته الفكرية:

لقد كتب الجابري سيرته الذاتية في مؤلفه (حفريات في الذاكرة من بعيد) تناول فيه كل ما تعلق بطفولته حتى سن العشرين، إلا أن التعريف به هنا سيكون بشكل مختصر فهو في غنى عن ذلك.

يعتبر الجابري من أهم المفكرين والمثقفين العرب المعاصرين مغربي الأصول ولد سنة 1936م في قرية فجيج، والتي تقع في الجنوب الشرقي من المغرب ولهذه القرية دور هام لأنها عايشت الكثير من الأحداث والثورات حتى

أن ابن خلدون ذكرها في تاريخه حفظ الجابري قرابة ثلثي القرآن الكريم وهو في سن التاسعة كما أتقن اللغة الفرنسية واللغة العربية الفصحى طول مرحلته الابتدائية وما بعدها[1].

تميز المجتمع الذي عاش فيه الجابري طفولته بسرد قصص عن أحاديث السحر والشياطين ولعل هذا ما دفعه إلى التعلق بالعقلانية النقدية ورفض النزاعات اللاعقلانية. كما مارس الجابري مهنة التعليم ودرس في سوريا ثم أصبح مراسلا لجريدة العلم المغربية والتي غلب عليها الطابع الثقافي والاجتماعي، نال شهادة الدكتوراه في الفلسفة سنة 1970م وتوفي في 03 ماي 2010 بالدار البيضاء تنقسم مؤلفاته إلى قسمين: الأولى مرتبطة بالفكر العربي الإسلامي والدراسات التراثية، والقسم الثاني يضم الفكر العربي المعاصر والقضايا المعاصرة والتي تؤسس إلى إعادة بناء مشروع النهضة العربية وقد تعددت مصادر فكر الجابري بين العربي الإسلامي والغربي.

ثانيا: الجابري والفلسفة المعاصرة: نقده للفكر العربي والغربي المعاصر:

انطلق الجابري في موقفه لتأسيس فلسفة عربية معاصرة من نقد الذات وكذا نقد الآخر حيث إننا نعيش حضارة جديدة منفعلين ونطمح لأن نكون فاعلين وما أكد ذلك هو ابتعادنا عن التراث وارتباطنا بالحضارة الغربية هذا الأمر أوقع الإنسان في تناقض بين القطيعة للتراث والأصالة والحنين من البعض الآخر ولعل هذا ما جعل الجابري يؤكد ذلك قائلا: « وضع الأصالة في مقابل المعاصرة بمثابة

(1) محمد عابد الجابري، حفريات في الذاكرة من بعيد، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان، 1997، ص120.

وضع الفكر الإنساني في مقابل نفسه تحت تأثيرات واهية قومية أو دينية، أو حضارية مزعومة »[1].

ولعل هذا ما جعله يدافع عن هذه المواضيع، فكانت البداية بالمنهج لأن تراثنا غير معاصر لنا، والمنهج هنا يتعلق بالموضوعية والاستمرارية، والمقصود بالموضوعية في نظره هو جعل التراث معاصرا لنفسه أي فصله عنا، أما الاستمرارية فيعبر عن ذلك قائلا: « أن هذا التراث هو تراثنا نحن، فهو جزء من أخرجناه عن ذواتنا لا لنلقي به هناك بعيدا عنا، لا لنتفرج فيه تفرج الأنثروبولوجي، في منشأته الحضارية والبنيوية، ولا لنتأمله تأمل الفيلسوف لصروحه الفكرية المجردة، بل فصلناه عنا من أجل أن تعيده إلينا في صورة جديدة وبعلاقات جديدة، من أجل أن نجعله معاصر لنا على صعيد الفهم والمعقولية، وأيضا على صعيد التوظيف الفكري والإيديولوجي...»[2]، إضافة إلى المعقولية والتي تعني جعل هذا التراث معاصرا لنا ووصله بنا، وعند الجمع نجعل التراث معاصرا لنفسه، مع معالجته في محيطه، وجعله معاصرا لنا بممارسة عليه هذه العقلانية، حيث أكد على ذلك قائلا: « بهاتين العمليتين يصبح التراث موضوعا لنا بدل أن يبقى موضوعا فينا، فننوب عنه في فهم العالم بدل أن ينوب عنا (...) فنتحرر من سلطته علينا ونمارس سلطتنا عليه »[3]، إذن لتحقيق التعامل الصحيح مع التراث لابد من تنظيمه في وعينا، وفي تاريخيته أي في إدخاله التاريخ فندخل نحن في التاريخ، وعليه ينبغي علينا تأسيس ماضينا تأسيسا عقلانيا من أجل تأسيس حاضرنا ومستقبلنا.

---

(1) محمد عابد الجابري، الحداثة والتراث، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1991، ص ص32، 31.

(2) المصدر نفسه، ص33.

(3) المصدر نفسه، ص ص46، 47.

1- نقده للفكر العربي:

صب الجابري اهتمامه على الفكر العربي المعاصر منتقدا إياه بشقيه الفلسفي والسياسي وقد ركز أكثر على الجانب اللاعقلاني مؤكدا على فكرة جد هامة وهي غياب الاستقلال التاريخي وتأثره أما بالنموذج العربي الإسلامي أو النموذج الغربي ولتجاوز ذلك في رأيه لابد من اللجوء إلى العقلانية النقدية أثناء تعاملنا مع التراث أو مع الفكر الغربي حتى نصل إلى مرحلة الحداثة والتي لن تتحقق إلا بحل مشكلات الماضي التي سادت عصر الانحطاط والتعامل معها بكل عقلانية من أجل النهوض.

وقد لخص الجابري نقده للخطاب العربي المعاصر في عدة نقاط نذكر منها:

- طوال المائة سنة الماضية لم يحرز الفكر العربي تقدما ملحوظا من أجل النهضة لأنه كان يستقي آفاق تغييره وتطوره من واقع التقدم في العالم العربي.
- إن الهيمنة التي كان يفرضها "نموذج السلف" يعتبر سببا هاما وراء الضعف الذي عاناه العرب وهذا النموذج كان متمثلا في التراث العربي الإسلامي والفكر الأوروبي فقد منعه من مواجهة الواقع ومعطياته والرجوع إلى الذاكرة والأطلال وجعلها مصدرا رئيسيا للأخذ منها.
- بقاء العرب متخلفين عن الركب العلمي بكل تفاصيله.

هذا وقد طرح الجابري مشروعه الفكري الضخم "نقد الفكر العربي" بأجزائه الأربعة (تكوين العقل العربي، بنية العقل العربي، العقل السياسي العربي وأخيرا العقل الأخلاقي العربي)، والتي بحثت في عدة جوانب من نشاط العقل العربي في المجال المعرفي والسياسي والأخلاقي حيث يعتبر الجابري نقد العقل أهم جزء في كل مشروع للنهضة، ورأى أنه لا يمكن النهوض بعقل غير ناهض. فما المقصود بالعقل العربي؟

استخدم الجابري مصطلح "العقل العربي"، وأطلقه على سلسلة نقد العقل العربي، فقد لخص فيها بكل عناية ودراسة الأطر التي تشكلت فيها العقلية العربية والفكر العربي حيث أولاه أهمية مؤكدا على ذلك في قوله: « أنه ليس شيئا آخرا غير هذا "الفكر" الذي نتحدث عنه: الفكر بوصفه أداة للإنتاج النظري صنعتها ثقافة معينة لها خصوصيتها، هي الثقافة العربية، الثقافة التي تحمل معها تاريخ العرب الحضاري العام وتعكس واقعهم أو تعبر عنه وعن طموحاتهم المستقبلية، كما تعكس وتعبر في ذات الوقت عن عوائق تقدمهم وأسباب تخلفهم »[1].

فالعقل العربي الذي يقصده هو العقل الذي تكون وتشكل داخل الثقافة العربية، في نفس الوقت الذي عمل على إنتاجها وإعادة إنتاجها، وذلك بالتحرر من القراءات السائدة وعدم التقيد بها والنظر في معطيات الثقافة العربية الإسلامية بمختلف فروعها.

إن معالم العقل العربي تشكلت في نطر الجابري فيما يسمى "عصر التدوين" الذي ازدهر في ظل الدولة العباسية أين لقي رواجا كبيرا تم فيه الاهتمام بالقرآن الكريم والسنة النبوية وتأسيس علم النحو وقواعد الفقه وظهور علم الكلام وانتشار الترجمة.

أما الأنشطة التي ظهرت في هذا العصر فقد صنفها الجابري في ثلاثة حقول وهي: البيان وأطلق عليه اسم المعقول الديني، أما الحقل الثاني فهو العرفان وسماه اللامعقول العقلي، والحقل الثالث هو البرهان وسماه المعقول العقلي.

---

(1) محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي: نقد العقل العربي، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، 2009، ص26.

2- نقده للفكر الغربي:

لقد تطرق الجابري أثناء نقده للفكر الغربي إلى مشكلات وقضايا متعددة وكان أهمها أخلاقيات الفكر المعاصر والعولمة، حيث رأى أن أصوات رجال الأخلاق والسياسيين وحتى الرأي العام قد تعالت اثر التقدم الهائل في ميدان الطب والبيولوجيا وما انج عنهما من إشكاليات بين الرافض والمؤيد لتطبيقاتهما خاصة على الإنسان في ميدان الهندسة الوراثية، أو التلقيح الاصطناعي، الاستنساخ الحيوي... إلى جانب آثار الصناعة والتكنولوجيا على البيئة، كل هذا التقدم قد انعكس بالسلب على القيم الأخلاقية باعتبارها جوهر الإنسان مما جعل الكل يطالب بعودة الأخلاق ولعل ما احدث ذلك هو الفروع الجديدة للبيولوجيا فظهر ما يعرف بالبيواتيقا أو أخلاقيات البيولوجيا التي تمنع من التجريب على الإنسان والمس بكرامته وقدسيته.

هذا وقد تناول الجابري أيضا قضية العولمة التي تهدف إلى توسيع النموذج الأمريكي على الكل والتحكم فيه في شتى النواحي حيث رأى أن لها أضرارا خاصة على الدول النامية والعربية أكثر لأنها تخض هذه الدول إلى المراقبة الدائمة، وتجعل منها جازا لا يملك شيئا يعيش في تبعية دائمة.

ثالثا: الحداثة كمشروع لبناء فلسفة عربية معاصرة في فكر الجابري (الحداثة وإعادة بناء التراث العربي):

يقول الجابري «استيقظنا ونحن كالطفل الذي استيقظ ذات يوم في الرابعة أو الخامسة من عمره ليجد أباه قد توفي وترك له خزانة من الكتب شيقة رائعة وأول شيء يجب على هذا الطفل فعله هو أن يعيد ترتيبها كلها، بل ينبغي أن يرتبه في ذهنه»[1].

---

(1) محمد عابد الجابري، الحداثة والتراث، المصدر السابق، ص267.

هذا هو المطلوب، ترتيب التراث عقليا وتاريخيا، لهذا فالفكر العربي لن يتحدد إلا بممارسة، ونفس الشيء بالنسبة للفكر العالمي المعاصر، كذلك لا يجب رفض التراث مطلقا كما فعل دعاة المعاصرة الذين تعاملوا معه تعاملا من الخارج[1].

إن جعل التراث حيا فينا هو الذي يمكننا من دخول الحياة المعاصرة، إذن هناك تراث يجب فهمه وإحياؤه، ثم الانتظام فيه، ثم تحقيقه والتحرر منه، وأخيرا تجاوزه لنبدأ إذن عملية البناء من جديد عملية التحديث والعصرنة، وعليه إذا كان إحياء التراث وإعادة بعثه من خلال الاستفادة من ايجابياته في عصرنا وجعلها في خدمة مشاكلنا، فكيف نتعامل مع هذا العصر- أي العصر الذي نعيشه؟ أو ما هي متطلباته؟- وهذا العنصر من أهم مقومات مشروع عابد الجابري.

للإجابة على هذا التساؤل لابد من قراءة واعية لفكر الغرب، لأنه يرى: « أن نقد العقل العربي لن يكتمل إلا بنقد العقل الأوروبي »[2]، فالمشكلة تكبر عندما ننظر إلى الحضارة الغربية فنجدها تسابق الزمن ونحن واقفون فتزداد المسافة بيننا وبينها، لهذا يرى الجابري: « أن النائم الذي ينام ليلته ليصحوا في الغد يستطيع أن يتابع مسيرة حياته كالمعتاد، أما أهل الكهف أو من في معناهم فلا تكفيهم الصحوة لمتابعة مسيرة الحياة، بل يحتاجون إلى تجديد عقولهم حتى يروا بأبصارهم الحياة الجديدة على حقيقتها »[3].

---

(1) محمد عابد الجابري، الحداثة والتراث، مصدر سابق، ص261.

(2) المصدر نفسه، ص11.

(3) محمد عابد الجابري، وجهة نظر نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1992، ص ص42، 43.

هنا يقرر الجابري بأننا لم نكن نملك الاختيار في الأخذ بالنموذج الغربي أو تركه، والتحرر من الآخر لا يتم إلا بالتحرر من الماضي، وبالتحرر منهما معا تكون العملية النهضوية التي تقوم أساسا على التنظيم في التاريخ.

وانطلاقا من هذا فكيف تكون هذه العملية النهضوية؟ أو ما هي شروطها لكي يكون هناك تجديد؟

في هذا السياق يرى الجابري: « أنه لابد من إعادة بناء الذات والنهضة بإعادة تأصيل الأصول، وإحياء التراث لننطلق منه، متجاوزين لا ثابتين نجو بناء حضارة جديدة فيما أننا نحمل الأساس الصحيح وهو الإسلام »[1].

فقد تمكن العرب من تحقيق نهضتهم عندما تمسكوا بالإسلام، وتحقيقها يكون أساسا بتحقيق التطور العلمي فإذا كنا نعيش بعد زماني بين نهضتنا ونهضة الغرب فلا يعني أننا يجب أن نعود من جديد لنبدأ من الصفر، لقد انطلقت النهضة فلابد من الاستمرار فيها مع محاولة اللحاق بالركب الحضاري لكن هذه المرة كمشاركين لا كمتفرجين[2].

لقد أردنا أن نحقق الحداثة بالقفز على النهضة « فالحداثة تقرأ المستقبل في حاضرها أما النهضة فتقرأه في الماضي»، ومنه يمكن القول أن الحداثة نهضة متحققة، فكيف نحقق هذه الحداثة؟ وكيف يكون التجديد؟[3].

إن التجديد لا يعني البدء من الصفر « فليس من الضروري أن نبدأ من حيث بدأت الحضارة الأوروبية أو من حيث انتهت، نعم إنه واجب علينا اللحاق

---

(1) محمد عابد الجابري، إشكاليات الفكر العربي المعاصر، ط2، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1990، ص26.

(2) محمد عابد الجابري، وجهة نظر نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر، المصدر السابق، ص119.

(3) محمد عابد الجابري، المشروع النهضوي العربي، ط1، مراجعة نقدية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1996، ص66.

بالركـب الحضـاري، وذلـك بإتبـاع أقصر الطـرق لـكي نصـبح منتجـين لا مسـتهلكين، ولتحقيق هذا التجديـد يجـب أن نعلـم مـا يحـدث هنـاك ونسـتوعبه ليكـون دافـع للتجديد والتغيير»[1].

والسؤال الذي يطرح نفسه كيف نمـارس هـذا التجديـد والتحـديث، خاصـة مـن داخل تراثنا؟

يجب الجابري «إن التجديد الحقيقي المطلوب اليوم هو إيجاد الحلول العلميـة لما يطرحه علينا عصرنا من قضايا لم يعرفها ماضينا (...) حلول قادرة على الدفع بنا في طريق التقدم ومواكبة العصر ومساهمة في إغناء إنجازاته»[2]، هنـا يـرى الجـابري في التجديد والتحديث على أنهما ممارسة، وليس مفهومان نظريـان: « ولـن يكـون هـذا التجديد إلا بنقد العقل واعتبار القديم ونقده بالقطيعة مع الفهم التراثي للتراث»[3].

إن التجديد الحقيقي عنـد الجـابري يكـون بالنقـد البنـاء للـتراث كـما يجـب أن ينطلق من الداخل بممارسة الحداثة وربط الحاضر بالماضي من اجل المستقبل كما أن التجديد الذي يأتي من الخارج يزول مع أول ممارسة له لأنه لا أساس له.

لقد وضع الجابري مجموعة من القواعـد التـي يجـب عـلى كـل فيلسـوف عـربي محب لأصالته أن يعتمد عليها وتكوم من الداخل:

- إقامة ديمقراطية، وتحديد الثقافة واستقلالية الفكر.
- بعد اقتصادي اجتماعي وقواعد تنمية وطنية مستقلة.

---

(1) محمد عابد الجابري، مصدر سابق، ص ص67، 68.

(2) المصدر نفسه، ص113.

(3) محمد عابد الجابري، نحن والتراث، قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1993، ص213.

- بعد ثقافي قوامه تشييد ثقافة عربية حديثة تمتزج فيها الحداثة مع الأصالة.

إن العصر الذي نعيشه يتطلب تحديات وعقل واعي ولطريق الوحيد للنهوض والتجديد هو ربط العقل العربي بالتراث والمعاصرة معا « لابد من إقامة عصر تدوين جديد من خلال الاستفادة مما هو حي في المرجعية التراثية بالكشف عن أصلها ومواطن الغموض والضعف فيها البديل الذي يساير العصر »[1].

(1) محمد عابد الجابري، وجهة نظر نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر، المصدر السابق، ص ص12، 11.

الخاتمة:

مما سبق نصل إلى أن قضية الإبداع في الفكر العربي المعاصر قد طرحت للنقاش من قبل العديد من المفكرين، فوجدنا فضاء النقاش قد كان ثنائي الأبعاد بين من يقول بالتبعية لتاريخ الفلسفة، وبين من يقول بضرورة التجديد والإبداع والتأسيس هذا الأخير الذي دافع عنه محمد عابد الجابري والذي رأى أن درجات الإبداع تتفاوت وتختلف على حسب الانتماء، لكن هذا لا يمنع من التأكيد على وجوده فالفيلسوف العربي قد حكم عليه مسبقا ودون دراسة معمقة.

إذن التساؤل حول إشكالية تأسيس فلسفة عربية معاصرة شأنها شأن باقي الفلسفات الأخرى يتطلب ضرورة تكاثف الجهود وإيجاد الحلول « فهذا التساؤل لا يعد اعتباطيا ولا من جنس فضول المؤرخين... ومن أجل أن الفلسفة واقعية عمومية، فان التفلسف هو الدليل الوحيد والكلي على مشروعية الفلسفة ووجودها في الوطن العربي »[1].

(1) فتحي المسكيني، الهوية والزمان: تأويلات فينومينولوجية لمسألة (النحن)، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، 1997، ص2.

قائمة المراجع:

1. فتحي المسكيني، الهوية والزمان: تأويلات فينومينولوجية لمسألة (النحن)، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، 1997.
2. محمد عابد الجابري، إشكاليات الفكر العربي المعاصر، ط2، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1990.
3. محمد عابد الجابري، الحداثة والتراث، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1991.
4. محمد عابد الجابري، المشروع النهضوي العربي، ط1، مراجعة نقدية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1996.
5. محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي: نقد العقل العربي، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، 2009.
6. محمد عابد الجابري، حفريات في الذاكرة من بعيد، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، 1997.
7. محمد عابد الجابري، نحن والتراث، قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1993.
8. محمد عابد الجابري، وجهة نظر نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1992.

الخاتمة

عَلَى رَأْسِ كُلِّ جِيلٍ يَقِفُ السُّؤالُ مُنْتَصِبًا يُعيدُ نَفْسَهُ وَكَأَنَّهَا لَحْظَةُ المِيلَادِ الأُولَى : لِمَاذَا تُقَدِّمُ الغَرْبُ وَتَخَلَّفُ العَرَبِ وَالمُسْلِمِينَ ؟ سُؤالٌ يَأْبَى أَنْ يُغَيِّرَ وَضَعَهُ لَكِنْ مَعَ كُلِّ جِيلٍ يَزْدادُ قَسْوَةً وَكَأَنَّهُ يُرِيدُ أَنْ يَبْلُغَ رِسالَةً مَا ؟ إِنَّهُ ذَنْبُ العَقْلِ الجَمْعِيِّ المُشْتَرَكِ لِأُمَّةٍ تتَبَاكَى وَلَا تَبْكِي عَنْ أَوْحَالِ حاضِرِها وَمُفاجَآتِ غَدِها ، أُمَّةً تتَغَذَّى عَلَى قُشُورٍ غَيْرِها مُنْبَهِرَةً وَعاجِزَةً عَنْ ادَّارِكَ سُبُلَ نَجْدَتِها ، لَكِنَّها تُجِيدُ نَقْدَ بِضاعَةِ الأُخَرِ وَفِي الوَقْتِ ذاتِهِ تَعِيشُ عَلَى ثَقافَتِهِ وَموضَتِهِ وَلَمْ تَلْحَقْ بِمُعْجِزاتِ عَقْلِهِ الْأَدَاتِيِّ ، إِنَّهَا الأُمَّةُ اَلَّتِي يَتَراجَعُ فِيهَا خَلْقُ التَّفاخُرِ بِمُنْجَزاتِها الحَضارِيَّةِ والْعِلْمِيَّةِ لِصَالِحِ الغَرْبِ ، إِنَّهَا الأُمَّةُ اَلَّتِي تُنْكِرُ ذاكِرَتَها وتَمَزَّجُ بَيْنَ أَصالَةٍ وَمُعاصِرَةٍ بِمَنْطِقِ التَّغَلُّبِ والاِسْتِعْلاءِ لَا واجِبَ الدَّعْوَةِ لِاسْتِدْراكِ الخَلَلِ ، إِنَّهَا الأُمَّةُ اَلَّتِي تَقَلَّصَ فِيه فِعْلُ الأَمْرِ والْعَمَلُ وَعَنْ النَّهْيِ تَخَلَّتْ وَبِاَلْتَقْلِيدِ انْشَغَلَتْ وَمَا مَلَّتْ ، لَكِنَّها مَلَّتْ مِنْ تَارِيخِهَا بِحُجَّةِ الخِلافِ اَلَّذِي يَكْبُرُ وَيَتَمَدَّدُ دُونَ أَنْ نَجِدَ عَقْلًا يُجَفِّفُ أَوْدِيَةَ التَّفَرُّقِ والتَّمَزُّقِ نَحْوَ التَّوافُقِ وَاَلْتَضافُرِ لِأَجْلِ اسْتِبْصارِ أَوْضاعِنا والدَّفْعِ بِهَا نَحْوَ أَمَلِ العَمَلِ والتَّحَرُّرِ مِنْ كُلِّ سَبَبٍ يَعودُ بِنَا إِلَى لُغَةِ اللَّعْنَةِ وَحَياةِ الشَّتَاتِ والْخَوْفِ وَسياسَةِ التَّبَعِيَّةِ المُفْتَعَلَةِ بِتَهْمِيشِ العَقْلِ الفاعِلِ وَتَشْجِيعِ العَقْلِ اَلْمُنْفَعِلِ إِنَّهَا الأُمَّةُ اَلَّتِي تَرَى الأُفُقَ دائِرَةً - مُغْلَقٌ - لَا خَطَّ مُمْتَدٌّ - مُنْفَتِحٌ - إِنَّهَا أُمَّةٌ فِي إِجازَةِ مَدْفوعَةِ الأَمَدِ شَرْطَ أَنْ لَا تُفَكِّرَ حَتَّى لَا تُقاوِمَ وَتَنْهَضَ وَتَتَقَدَّمُ لَيْسَ تَحامَلًا إِنَّمَا تَوْصِيفًا لِحَقائِقِ تَرْفُضُ الجِلْدَ وَتُقْبَلَ بِالْمُدَاهِنَاتِ.

الدكتورة "وفاء برتيمة"